
O CAMPO NA SELVA, VISTO DA PRAIA*

Eduardo Viveiros de Castro

Fugindo do Brasil

Estas são reminiscências precoces e reflexões pessoais, mas espero que transferíveis, sobre minhas atividades como etnólogo americanista. Sou bacharel em ciências sociais pela PUC-RJ (1973), mestre (1977) e doutor (1984) em antropologia social pelo Museu Nacional, professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) desta mesma instituição desde 1978. Fiz breves pesquisas entre as sociedades Yawalapiti (Mato Grosso), Kulina (Acre) e Yanomami (Roraima), e um trabalho mais longo sobre os Araweté, povo de língua tupi-guarani do Médio Xingu (Pará).

Sou um etnólogo, isto é, aquela espécie de antropólogo social que se interessa por sociedades simples, de tradição cultural

não-ocidental etc. Na academia brasileira, isto significa que sou um “especialista em índio”. Tal acepção de “etnólogo” é arbitrária; estou seguindo uma tendência que existe no meio científico local (e consagrada nas classificações do CNPq); em outros países, a palavra tem outras conotações. Os antropólogos que estudam sociedades indígenas são hoje uma minoria dentro da disciplina no Brasil; eles, sobretudo os que estudam coisas como parentesco, ritual ou cosmologia, são vistos por seus colegas como praticando um ofício bizarro, um pouco antiquado, simbolicamente importante mas demasiado técnico e, no fundo, irrelevante. Em troca, é possível que nos concebamos como a aristocracia da disciplina, descendentes em linha direta dos heróis fundadores – como uma espécie de brâmanes da religião antropológica, escolhidos pelo ordálio do trabalho de campo

* Este trabalho difere pouco de sua versão original, lida no seminário “A construção do trabalho intelectual”, organizado por Sérgio Miceli e Ângela de Castro Gomes, que se realizou durante o XIV Encontro Anual da ANPOCS (Caxambu, outubro de 1990). Fiz alguns acréscimos menores, estendendo o período coberto pelo original até 1992. O conteúdo do texto segue as linhas sugeridas pelos organizadores do seminário. Hesitei muito antes de aceitar o convite de Ângela de Castro Gomes para publicá-lo. Oralmente esta *ego-trip* ainda passava, desde que amenizada por demonstrações de jovialidade e candura; por escrito, o risco de cabotinismo explícito é muito grande. Só me resta pedir ao leitor um pouco de sua benevolência, e desejar que faça bom proveito do que puder achar por aqui. Agradeço a Gilberto Velho e a Mariza Peirano a leitura de versões anteriores do artigo, e suas sugestões para esta.

junto a primitivos autênticos, perdidos no coração da selva. Estudamos sociedades que, se não são “complexas”, são completas; aprendemos línguas e costumes exóticos; tratamos de assuntos como xamanismo, aliança matrilateral, metades exogâmicas, ritos funerários, canibalismo; administramos, em suma, aqueles *sacra* apresentados aos noviços antes que envelheçam, majoritariamente, pelas sendas profanas da antropologia em sentido lato. Para nós, as antropologias urbanas e rurais são etnologizações do alheio, obra de aventureiros que invadiram com nossa bandeira os domínios dos burgos vizinhos. Nós etnólogos continuamos morando na cidade velha da antropologia.

Estou brincando. Os antropólogos, como vêm testemunhando as reuniões da ANPOCS, somos muito unidos, e não destoamos. Somos unânimes no afirmar que a antropologia não se define por seu objeto, mas por seu método; que não estudamos aldeias ou cidades, mas em aldeias ou cidades — que não estudamos povos, mas problemas...¹ De resto, isso de “índios isolados” também não existe mais, se é que já existiu, ou está acabando (desde o século XVI), e portanto estamos todos necessariamente estudando segmentos de uma sociedade diversa e complexa. Ademais, e por menos que os etnólogos e os demais antropólogos se comuniquem (e nos falamos bastante), temos em comum um conjunto de referências básicas, uma mesma hagiografia, e outras coisas. Mas não creio estar exagerando ao dizer que a etnologia desempenha uma função identitária estratégica dentro de nosso campo disciplinar, bem como um papel teórico maior. Os conceitos, métodos e problemas característicos da antropologia foram forjados no estudo destas sociedades que privilegiamos: cultura, comparação, superação dialética de nossas categorias sociológicas, aproximação qualitativa e vivida do objeto, tensão constitutiva entre o particular e

o universal, tudo isto é imediatamente o horizonte da etnologia. Com as devidas ressalvas e qualificações, o trabalho de campo junto a sociedades numericamente pequenas, de tradição cultural não-ocidental, e seu resultado típico, a monografia etnográfica, continuam a ser a referência clássica da antropologia, e, ousado dizer, a raiz de sua autonomia como disciplina.

Sou, em seguida, um “americanista” — especialista nas “terras baixas da América do Sul” —, conforme o totemismo geográfico praticado pela comunidade antropológica internacional. Embora tais categorias de “americanista”, “africanista”, “europeanista” etc. possam, em princípio, aplicar-se também a historiadores, a sociólogos, a estudiosos de populações camponesas ou urbanas, elas são sobretudo importantes na organização da comunidade dos etnólogos, ou, em geral, dos especialistas em povos primitivos ou antigos (lingüistas, arqueólogos). Elas definem o escopo de associações, congressos e jornais científicos, bem como de institutos e equipes de pesquisa; aparecem nos *curricula* e nos anúncios de posições acadêmicas; e elas evocam, para os etnólogos, todos um complexo folclórico de representações: temas característicos, disposições teóricas, até mesmo tipos de personalidade distintos. Não sei se existe algo semelhante entre os sociólogos e politólogos; entre os historiadores, o totemismo cronológico (os “medievalistas” etc.) parece desempenhar um papel análogo ao de nossas especializações regionais.²

É importante observar que “americanista” não é um gênero de que “brasileirista” seria uma espécie. Nossas espécies são antes coisas como “andinista”, “mesoamericanista”, “especialista nos índios das pradarias norte-americanas”, “amazonista”, e subvariedades do tipo “tupinólogo”, “jivarólogo” ou “esquimologista”. Para a etnologia que pratico, o fato dos Araweté ou Yawalapití estarem dentro do território brasileiro e serem uma “minoridade étnica” só é

pertinente *a posteriori*, enquanto elemento da história particular destes povos. As relações das sociedades indígenas com a sociedade nacional só me dizem respeito porque são parte da circunstância das primeiras – e ainda assim uma parte que não foi até agora minha preocupação principal.³

Se estudei índios no Brasil, é porque a antropologia praticada por aqui se concentra quase exclusivamente em fenômenos intramuros. Era natural ir para o Alto Xingu, não para a selva peruana; era mais fácil e mais barato; e havia tanto a fazer cá como lá. Não porque buscasse, contudo, qualquer conexão entre os índios do Xingu e a “realidade brasileira” – tornei-me americanista e não brasilianista. Mas se me tornei americanista, e não africanista ou oceanista, foi porque fazer etnologia no Brasil significava estudar índios no Brasil, país periférico sem (ex-)colônias externas. Meus professores eram americanistas; e finalmente, não teria sido fácil obter financiamento do CNPq, da FINEP ou do escritório brasileiro da Fundação Ford para fazer pesquisa na Nova Guiné. Em outras palavras, ser um americanista brasileiro não é de forma alguma a mesma coisa que ser um americanista francês ou inglês.⁴

Fui fazer antropologia para poder *não* estudar a “realidade brasileira” – um caso de bovarismo temático. O competente ensino de sociologia na PUC entre 1969 e 1973 ministrava aos alunos a mistura da época: a santíssima trindade Marx-Weber-Durkheim, um bocado de epistemologia bachelardo-althusseriana, e doses cavalares de sociologia do subdesenvolvimento. Apesar de toda a epistemofilia, e de alguns excelentes professores de teoria sociológica, o horizonte profissional que eu enxergava era a sociologia do Brasil, versão teoria da dependência, que me entendia até a morte. Queria sair dali o mais rápido possível, lugar completamente fora das minhas idéias. O país me concernia como

cidadão, não como cientista social – uma distinção que admito problemática.⁵

Em fuga da sociologia do subdesenvolvimento, os cursos de Luiz Costa Lima sobre o estruturalismo levaram-me a ler a obra de Lévi-Strauss, que me cativou de saída: a ambição universalista de seu pensamento aliada a um prodigioso sentido do detalhe concreto; sua vontade de rigor lógico associada a uma profunda paixão estética; sua capacidade de praticar a boa abstração a partir de uma matéria recôndita e exótica, tal a mitologia rabelaisiana dos índios brasileiros, que ganhava em fruição ao ter exibida sua estrutura contrapontística subjacente, tal o delírio metódico dos sistemas de casamento australianos, que revelavam uma luxuriante matemática selvagem. Achei que achara: eis que meu problema era o espírito humano, não esta ou aquela sociedade (sobretudo, não esta aqui). Eu via na antropologia de Lévi-Strauss uma espécie de meta-sociologia, que estaria para a sociologia como a psicanálise para a psicologia. Lévi-Strauss me conduziu à antropologia, e isto determinou minha relação com a disciplina. Além de americanista, acabei me tornando um etnólogo “estruturalista”. Estruturalista esclarecido, é claro – mas estruturalista, *faute de mieux*.

No Museu Nacional

Em 1974-76, a tradição etnológica do Museu Nacional estava em baixa. O PPGAS foi fundado em 1968; minha dissertação de 1977 sobre os Yawalapíti, o trigésimo-sétimo mestrado da instituição, foi apenas a terceira a versar sobre uma sociedade indígena.⁶ Pouco antes da criação do PPGAS, Roque Laraia e Júlio César Melatti haviam ido para a UnB; Roberto Cardoso de Oliveira, David Maybury-Lewis e Luiz de Castro Faria conduziram o Programa em seus primeiros passos, e logo

em seguida Roberto DaMatta retornou de Harvard para se juntar a eles. Cardoso, o idealizador do PPGAS, foi para a UnB em 1971, e Maybury-Lewis voltou a Harvard. Por algum motivo, estes dois pesquisadores, responsáveis por projetos de pesquisa que marcaram época na antropologia brasileira, não chegaram a formar um contingente de etnólogos no PPGAS; quando lá entrei eles já tinham partido. Roberto DaMatta, após sua tese sobre os Apinayé, começou a se voltar para o estudo de aspectos da sociedade brasileira. Assim, se a antropologia do PPGAS estava em plena efervescência, a área indígena adormecia: o movimento dominante era o de anexação das problemáticas urbana, camponesa e nacional.⁷ Mas foi através dos cursos de Matta sobre teoria do parentesco e sobre etnologia sul-americana que reencontrei Lévi-Strauss e a idéia de estudar índios: pois apesar de todo o estruturalismo absorvido na graduação, não entrei no Museu já tendo em mente um projeto de trabalho em etnologia *stricto sensu*; eu queria mesmo era apenas fugir da sociologia do Brasil.

Em 1976, quando eu já iniciava minha pesquisa com os Yawalapiti do Parque do Xingu, Anthony Seeger chegou ao PPGAS. Seeger era recém-doutorado de Chicago, estava ligado ao grupo do Harvard/Central Brazil Project, e estudava os Suyá, grupo jê do Parque do Xingu. Ele co-orientou com Matta o meu mestrado e foi meu orientador no doutorado. Foi ele quem me formou etnólogo, ensinando-me muitas coisas que não se acham nos livros. Seeger relançou a etnologia como área de trabalho no Museu Nacional, restabelecendo a continuidade com uma das linhas de pesquisa que ali se desenvolveram nos anos 60, aquela que deriva do projeto de estudo dos Jê do Brasil Central. A outra linha, que remonta a Roberto Cardoso de Oliveira (e por ele a Darcy Ribeiro, a Galvão, Wagley, Baldus, e em outra e mais principal direção ao Florestan das relações

raciais e de classe), iria ser retomada em novas bases por João Pacheco de Oliveira, meu contemporâneo de PUC, que fizera o mestrado na UnB com Cardoso e que ingressou no doutorado e no corpo docente do PPGAS junto comigo.

Embora institucional e pessoalmente entrelaçadas, as duas linhas principais de pesquisa etnológica do Museu Nacional apontavam-me em direções opostas. A linha identificada a Roberto Cardoso de Oliveira, lançada em seu projeto “Estudo de áreas de fricção interétnica no Brasil” (1962), parecia-me demasiado próxima daquilo de que eu fugia como o diabo da cruz. Com efeito, Cardoso de Oliveira (1978[1972]) propunha uma “sociologia do Brasil indígena”, enquanto eu buscava uma antropologia a partir de sociedades indígenas (acidentalmente) brasileiras. Por trás das teorias de Cardoso, apesar de suas contribuições decisivas para a sociologia geral do contato interétnico, eu acreditava divisar vestígios da tradicional subordinação da etnologia brasileira a uma Teoria do Brasil, cuja expressão caricaturalmente exemplar era a obra de seu antecessor Darcy Ribeiro, que consagrara sob o modo teórico a dominação que denunciava.⁸

A segunda linha de pesquisa, identificada a Maybury-Lewis, permitia o acesso à antropologia de minha preferência. Tratava-se do estudo etnográfico das sociedades Jê e Bororo do Brasil Central, que haviam sido objeto de trabalhos célebres de Nimuendaju e Lévi-Strauss, e que apresentavam enigmas consideráveis para a teoria do parentesco e para as tipologias em vigor sobre as culturas sul-americanas. Os Jê e Bororo possuem uma organização social complexa, onde se reencontram figuras clássicas da etnologia: metades, sociedades cerimoniais, classes de idade, terminologias de parentesco de tipo “crow-umaha” (um dos *gadgets* prediletos dos entendi-

dos), ritos de iniciação, prestações cerimoniais, aldeias circulares...

Maybury-Lewis fora aluno de Herbert Baldus, em São Paulo, e depois de Rodney Needham, em Oxford. Havia-se distinguido por suas contribuições à chamada “teoria da aliança”, que vem a ser a versão inglesa da teoria d’*As estruturas elementares do parentesco*; havia também entrado em uma polêmica com Lévi-Strauss a propósito das organizações dualistas; e havia produzido uma das primeiras monografias modernas sobre uma sociedade indígena sul-americana.⁹ Ele e o grupo de “jê-ólogos” – Matta, Melatti, Turner, Crocker, Lave, Bamberger, e numa próxima geração acadêmica, Seeger – eram assim uma ligação com o centro clássico da teoria antropológica, capazes de pôr os índios brasileiros na série que incluía os trobriandeses, os Nuer, os Kachin e os Crow. A antropologia que praticavam era uma colagem onde entravam (permitam-me uma rápida e maliciosa rotulação em ismos) o estrutural-funcionalismo de Radcliffe-Brown, Fortes e Evans-Pritchard, o funcionalismo individualista de Malinowski, Firth e Leach, o simbolismo dramatúrgico de Victor Turner, o culturalismo parsoniano de Schneider e Geertz, e o estruturalismo de Lévi-Strauss (em versão fortemente needhamianizada). As dosagens de cada componente desta cozinha teórica variavam conforme os indivíduos;¹⁰ mas creio que se pode caracterizar a inspiração geral do grupo (com exceção de Terence Turner) pelo rótulo neológico de “estrutural-culturalismo”. Sou um produto deste contexto, embora talvez mais próximo do estruturalismo que meus maiores, pois minha formação básica remete a uma tradição antes francesa que anglo-saxã. De toda forma, as etnografias de Matta (1976) e Seeger (1981) foram os modelos essenciais dos meus trabalhos – ainda que não creia que meus dois professores se reconheçam neles.

Fique finalmente claro que a etnologia que pratico é uma das muitas possíveis, que não é a única praticada no Museu Nacional (não é sequer a numericamente dominante, aliou alhures), e que não é a norma de nada. Minha reivindicação de seu caráter clássico pode ser, ou questionada, ou usada justamente para desqualificá-la, por anacrônica ou mesmo “colonizada” – paciência.¹¹

O campo

Meio que por acaso, como sempre se diz, não estudei uma sociedade jê. Eu não tinha exemplos recentes de colegas etnólogos no PPGAS; Matta não me encorajou a estudar índios: suspeito que considerasse o assunto teoricamente esgotado, de um modo geral. Antes de me decidir pela etnologia, flertei um bom tempo com a antropologia urbana, trabalhando como assistente de Gilberto Velho em pesquisas sobre o estilo de vida da classe média carioca e a cultura das drogas. Tenho até hoje interesse pelo tema. Mas resolvido a experimentar o trabalho com índios, embarquei numa excursão que a linguísta Charlotte Emmerich conduziu ao Parque do Xingu em 1975 – havia uma tradição de estudos xinguanos no Museu Nacional, em antropologia e em ciências naturais; acabei voltando lá e fazendo uma dissertação sobre os Yawalapítí. No doutorado, após duas tentativas malsucedidas de achar uma situação que me conviesse, fui parar nos Araweté.¹²

Com exceção de um breve *survey* dos Kulina do Purus, estudei sociedades fracamente articuladas ao sistema nacional, isto é, relativamente “tradicionais” e “isoladas”. Minhas duas teses foram sobre grupos com menos de duzentas pessoas, o primeiro parte de um sistema regional indígena protegido, em 1975-77, de interferências disruptivas diretas, o outro um povo que em

1981 tinha apenas cinco anos de contato regular com o órgão indigenista oficial, e quase nenhuma interação com estrangeiros. Houve nesta escolha muito romantismo e emulação, mas foi também algo consistente com meus interesses teóricos. Sempre estive consciente de que os Yawalapíti e os Araweté não representavam nenhuma situação típica, seja da condição indígena contemporânea, seja do que teria sido o mundo pré-colombiano: seu pequeno contingente demográfico, sua condição relativamente isolada e protegida é o fruto da mesma história hostil que destruiu ou subordinou centenas de outras sociedades. Mas se eu estivesse interessado em fenômenos majoritários, não teria ido estudar índios, para começar; e estes povos apresentavam uma situação mais simples, para o que me interessava: o estudo de outras – para usarmos a fórmula de Wittgenstein – “formas de vida”. Tratava-se de encontrar, na estreita margem do possível, condições propriamente experimentais, isto é, onde eu pudesse fazer abstração legítima das conexões entre o que se pode abarcar com os olhos e o que está além. Assim, a escolha de grupos “isolados” foi uma decisão tática de limitação: queria encontrar uma forma de vida suficientemente distante para que fosse apreensível em seu esquematismo básico; apreensível, isto é, por aquilo que Lévi-Strauss chamou de “ponto de vista astronômico” da etnologia.

Escrevi, em ambos os casos, etnografias gerais, mas com ênfase na “cosmologia”: as estruturas espaço-temporais da sociabilidade, a posição dos humanos na ordem dos seres vivos, as classificações étnicas e sócio-políticas, os dispositivos e condições de articulação entre o *socius* e seu exterior, os idiomas simbólicos organizados em torno das substâncias que comunicam o corpo e o mundo, a ideologia do parentesco, a etnopsicologia, a concepção da pessoa, a escatologia, etc. Em nenhum momento fiz propriamente “etnociência”, ou se o fiz, foi

uma etno-sociologia: preocupava-me a ontologia social yawalapíti e araweté, a concepção de sociedade que dava unidade aos domínios simbólicos que isolei, a orientação teórica e prática do pensamento social destes povos. Para tanto, era preciso associar esta investigação cosmológica a uma descrição sociológica – sistema de parentesco, estrutura econômica, vida política, organização ritual... dimensões que tomei como imersas num quadro ideológico mais amplo, inseparáveis do discurso indígena sobre a identidade e a diferença, o social e o extra-social, o humano e o não-humano, a corporalidade e a espiritualidade, a vida e a morte.

Tais estudos só podem ser chamados de “estruturalistas” com alguma boa vontade. Se eles efetivamente o são, é porque as dimensões semânticas que privilegiaram, e as interpretações a elas dadas, são tributárias de uma leitura etnográfica das *Mythologiques* de Lévi-Strauss, interessada menos nas propriedades gerais do discurso mitológico em si que no pensamento social ameríndio expresso neste discurso. Os temas e o estilo intelectual de minhas etnografias derivam daí, embora eu tenha dado pouca atenção à mitologia yawalapíti ou araweté enquanto tais, preferindo trabalhar com um material mais heteróclito. O que talvez resgate estes estudos da epigonia seja sua orientação propriamente etnográfica, de um lado – a tentativa de reconstrução de sistemas locais de pensamento e ação –, e, de outro, uma certa inquietação teórica que se aventura nas fronteiras da temática estruturalista.

Na minha pesquisa sobre os Araweté, em particular, tentei explorar domínios onde a máquina lévi-straussiana se mostra limitada, como é o caso daqueles dispositivos simbólicos das culturas ameríndias que escapam a uma concepção metaforista da significação e aos operadores interpretativos “totêmicos” que supõem um contraste estático e reversível entre ternos que per-

manecem distintos das relações que os ligam. O fenômeno-tipo de tais dispositivos metonímicos, assimétricos e irreversíveis foi para mim o canibalismo ritual dos povos tupi, que aparece sob uma forma teológica e escatológica entre os Araweté. Foi a partir da questão do canibalismo que comecei a se desenhar o que vem sendo meu trabalho atual, conduzido em sintonia com o de alguns colegas no Brasil e no exterior: uma investigação comparativa sobre o lugar e a função da alteridade nas sociedades amazônicas. Isto me levou a retomar questões clássicas da teoria do parentesco e a caminhar na direção de uma teoria mais abstrata das estruturas sociais amazônicas.

Disse acima que apenas impropriamente minhas etnografias poderiam ser consideradas estruturalistas. Isto vale em geral para toda descrição monográfica de uma sociedade. O estruturalismo não é uma teoria da sociedade, ou melhor, como observou (criticamente) Pierre Clastres, ele é “uma sociologia sem sociedade”; seu objeto são estruturas sociais de pensamento, não a Estrutura Social ou a Sociedade, coisas que Lévi-Strauss, uma vez vencida a fase morfologista d’*As estruturas elementares*, não parece crer que existam. O objeto empírico: esta ou aquela sociedade, não possui nenhuma realidade eminente ao *regard éloigné* do estruturalismo, voltado para as diferenças intra- e intersocietárias, os “afastamentos diferenciais” entre domínios semânticos locais. Teoria da diferença e da transformação, método do contraste e da comparação, focalizando estruturas parciais, relegando toda totalização ao domínio do “modelo nativo”, à ideologia e ao vivido, o estruturalismo exige a etnografia como condição, mas para poder superá-la, dissolvendo-a em estruturas ao mesmo tempo mais gerais e menos totais.¹³ Ora, a etnografia, além do imperativo prático e metodológico da totalização, envolve também um necessário privilegiamento do “modelo nativo”, o único capaz de dar um

sentido intrínseco aos fatos (sem o qual a etnologia vira etologia), o único também onde a totalização tem um lugar teórico legítimo. Esta ideologia nativa, que visa um horizonte de totalização sempre inacabado, não é senão aquilo que costumamos chamar “cultura”. Em outras palavras: toda (boa) etnografia é necessariamente culturalista, isto é, “interpretativa”; o culturalismo é a metodologia estruturalista do fazer etnográfico.¹⁴

Apesar de minha concentração monográfica, trabalhei dentro de um contexto comparativo explícito, balizado por questões teóricas próprias do americanismo das últimas duas décadas. Falando dos Yawalapíti, dirigi-me a questões da etnologia xinguana; no caso dos Araweté, tentei construir um modelo geral das cosmologias tupi-guarani (recorrendo às etnografias contemporâneas e aos materiais quinhentistas sobre os Tupinambá), bem como trabalhei sobre um fundo comparativo pan-amazônico. Adotei, em ambos os casos, as sociedades de língua Jê do Brasil Central como uma espécie de tipo-ideal contrastivo, de imagensintética da “sociedade primitiva” ameríndia em relação à qual eu media o afastamento de meus materiais. Os Jê me serviram como a África das linhagens serviu aos jê-ólogos dos anos 60 e 70 – como antagonista. Este recurso, talvez inevitável para um amazônista formado em uma atmosfera etnográfica fortemente centro-brasileira, teve sua utilidade heurística, mas não deixou de produzir alguns efeitos artificiais. Hoje, busco um modelo capaz de gerar as transformações que compreendem as formas sociais amazônicas e centro-brasileiras.

Finalmente, estes trabalhos estão marcados por um diálogo com o campo americanista contemporâneo, e por aí com a teoria antropológica geral. Sua ambição última é a de encontrar uma linguagem adequada para descrever as sociedades ameríndias, e ao fazê-lo, de superar algu-

mas antinomias clássicas, em especial aquela entre cultura e sociedade, entre descrição “cosmológica” e descrição sociológica; é também a de saber até onde esta “sociologia sem sociedade” que é o estruturalismo pode nos levar, na compreensão das sociedades ameríndias.

Na selva

Discorri na introdução das respectivas teses, como me foi inculcado por meus modelos etnográficos, sobre as condições de pesquisa junto aos Yawalapíti e aos Araweté, bem como forneci uma reconstrução (inevitavelmente romanceada) de como cheguei aos problemas que vim a tratar. Ninguém sabe muito bem como fez o próprio trabalho de campo, e sabe menos ainda como passou dele à etnografia propriamente dita: que processos de generalização, normalização, idealização, abstração e sutilização transformam os cadernos de campo em teses e artigos. Atualmente, quando está muito em evidência a questão da etnografia como gênero literário e as experiências com novas “discursividades” etnográficas – com resultados que vão do salutar ao doentio, do elegante ao grotesco –, os antropólogos preocupam-se bastante com isto; alguns crêem que controlam criticamente sua própria digestão discursiva, e pensam mesmo que isto lhes autoriza a controlar a dos outros. Registro-o para não passar por ignorante, mas o assunto não me interessa e me irrita um pouco; vou tentar não exagerar na banalidade e na ranzinze, a seguir.

Minha pesquisa com os Yawalapíti foi muito curta, mesmo para os padrões de um mestrado: cerca de dois meses de campo (voltei para mais dois meses um ano após defender a dissertação). Tive dificuldades burocráticas e logísticas para chegar ao Xingu, problemas de prazo acadêmico, e

pequei por falta de perseverança. Não sou um apreciador fanático das delícias da vida silvestre, e mesmo no ambiente ameno do Parque do Xingu tive minha cota de desesperação. Mas creio ter conseguido um resultado razoável, graças aos Yawalapíti. Muitos deles eram informantes sofisticados, excelentes falantes de português e especialistas em pesquisadores; viviam além disto em um sistema pluriétnico que os predispunha à questão das diferenças. Deime muito bem com eles. A literatura sobre o Xingu era então mais fraca que a hoje disponível, mas era extensa, e eu havia lido quase toda; de resto, eu estava entupido de etnografias sobre a América do Sul, a Melanésia e a África, e as etnografias alheias formam uma teia mental de temas, questões e métodos que substituem vantajosamente os manuais de pesquisa de campo, as aulas de metodologia etc. O trabalho etnográfico é duplamente empírico; afora algumas regras elementares de bom senso, e uma lista de itens obrigatórios a serem cobertos – faça uma planta da aldeia; faça um censo; colha a terminologia de parentesco; esboce etnotaxonomias; escreva um diário etc. –, cada um se vira como pode, e não sabe de antemão o que o espera.

Esta pelo menos é a situação de quem parte para o campo sem nenhum problema especial em mente: fui estudar os Yawalapíti, não testar uma teoria. É verdade que a antropologia estuda problemas, e não povos, como disse Evans-Pritchard; mas seus problemas são aqueles dos povos que estuda – problemas postos por estes povos para si mesmos, e portanto para os antropólogos. Foi o mesmo Evans-Pritchard (1978: 300) quem sugeriu que o antropólogo deve seguir o que encontra na sociedade que escolheu estudar: ele não se interessava por bruxaria, mas os Azande sim; não tinha paixão especial por vacas, mas os Nuer sim; logo... O que sempre se passa é uma negociação entre os problemas do etnólogo – pessoais tanto quanto teóricos

– e os problemas de seus informantes, tomados em maior ou menor medida como a expressão de um pensamento integralmente social.¹⁵ É claro que ninguém chega nu e virgem diante da sociedade que foi estudar; eu tinha uma idéia muito geral sobre o que queria saber: por exemplo se, como e por que os índios do sistema alto-xinguano diferiam significativamente das sociedades jê estudadas por meus professores; queria ver também se reencontraria no Xingu a emoção intelectual que experimentara ao ler as *Mythologiques*.

Não cheguei a ficar tempo suficiente entre os Yawalapíti para poder falar algo de sua língua, condição fundamental para o tipo de trabalho que me proponho. No correr de minha estada, além de fazer o dever de casa antropológico, fui alinhavando detalhes que me pareciam significativos, modulações de temas clássicos, vagas intuições de conjunto. Alguns tópicos se destacaram, particularmente uma “teoria” da fabricação do corpo que, sobre permitir articular domínios diversos, como a ideologia do parentesco, as reclusões rituais, os regimes sexual e alimentar, a imagem do homem ideal, o xamanismo e a doença, os valores simbólicos do espaço, parecia indicar também que o pensamento xinguano não professa um dualismo entre processos físicos e processos sociais, entre o que releva da espontaneidade natural e o que resulta da intervenção cultural: a fisiologia era ali imediatamente uma moral. Outro gancho heurístico importante foi fornecido por um traço da língua yawalapíti, que me pareceu consistente com um aspecto central de sua cosmologia: trata-se de um conjunto de modificadores nominais que exprimem a distância progressiva dos entes do mundo em face de um mundo mítico-espiritual de protótipos ou de essências ideais, definidas como sendo ao mesmo tempo perfeitas e excessivas em relação às suas réplicas atuais. Isto, associado a inúmeras outras pistas, levou-me a caracteri-

zar a cosmologia yawalapíti como fundada na gradação e na continuidade, em nítido contraste com o estilo binário e descontínuo dos Jê.

Não terá sido ridícula esta pretensão a falar da “cosmologia yawalapíti”, e mesmo “xinguana”, depois de apenas dois meses de campo junto a uma população cuja língua eu mal conhecia? Sem dúvida. Talvez não tivesse a mesma cara de pau hoje em dia. Mas tive a mesma pretensão com os Araweté, junto a quem passei onze meses; e estou tão seguro (isto é, não muito) do que disse em linhas gerais dos Yawalapíti, que foi pouco, como do que disse dos Araweté, que foi bem mais. Quanto tempo e conhecimento são necessários para que possamos falar da “cosmologia” de um povo, de pleno direito? Não há jamais pleno direito; aquele conhecido idiotismo francês – “*tout se passe comme si*”, deveria ser tomado como uma máxima interpretativa essencial; ele transporta o que dizemos para seu lugar apropriado: um universo de discurso, isto é, um mundo em “modelo reduzido”, abstrato e convencionalmente simplificado, onde se trava um diálogo aproximativo entre linguagens heterogêneas.

Algumas coisas justificam, talvez, a inevitável extrapolação que ocorre quando deixamos o domínio pedestre do observável e quantificável. Sei que esta é uma posição um tanto obscurantista, mas acredito que a intuição é essencial. Lévi-Strauss, falando de Paul Radin, usou a palavra “faro” para este dom que estimulou raro; e foi Radin, falando por todos, quem disse que “ninguém sabe muito bem como faz o próprio trabalho de campo”.¹⁶ Há de fato um aspecto inconsciente no processo etnográfico, e não sei o quanto ele pode ser reduzido por alguma vigilância epistemológica. O campo é uma experiência “total”, na acepção de Goffman; ele envolve frequentemente privações sensorio-afetivas drásticas, capazes de produzir um estado anormal de “percepção extra-cultural”; e

sobretudo, ele opera sinteticamente, isto é, procede por saltos qualitativos na direção de uma forma global, onde a reflexividade analítica, irrefletidamente, descobre-se produtora de objetividade. No silogismo etnográfico, há mais na conclusão do que o que foi posto nas premissas observacionais e do que está explícito nas regras metodológicas de inferência.

Há então a intuição; mas ela é treinada, e isto é essencial. No “tempo de serviço” de um etnólogo deveria ser contado, não só seu tempo de campo, como aquele que ele passou se impregnando de etnografias alheias, e o que os autores destas etnografias passaram eles próprios no campo. A experiência de cada um é a experiência acumulada por gerações de pesquisadores, sem a qual nenhuma pesquisa, por mais longa que seja, pode transcender sua particularidade. A cultura distintiva do etnólogo é sua cultura teórica e etnográfica: é isto que desperta e treina a sua intuição, e é isto que fornece a ponte indutiva que ele franqueia meio inconscientemente. Nada impede, é claro, que sua intuição possa lhe faltar, suas induções nuanquem, e suas conclusões sejam absurdas. Mas a comparação é seu controle constante. Etnografia é tanto vocação como erudição.

Não cheguei a pretender saber o que, para os Yawalapíti, corresponderia ao gado para os Nuer e à bruxaria para os Azande. As linhas de investigação foram surgindo ao sabor de conversas descosidas, na refração que minhas perguntas sofriam ao serem respondidas, e conforme o que as pessoas estavam interessadas em revelar. Não avancei sobre temas que sei são importantes na vida yawalapíti, como as acusações de feitiçaria, sendo incapaz, pelo pouco tempo que ali estive, de me orientar no mundo florentino da política alto-xingwana; mal arranhei os problemas do xamanismo, da escatologia, do ritual... fiz, em suma, um exercício de estilização etnológica,

mais útil para mim que para a etnologia xingwana.

Antes de chegar nos Araweté, passei dois meses entre os Kulina do Purus, em 1978, para um levantamento etnográfico. As perspectivas eram interessantes, mas a situação dos Kulina, presos então nas malhas do aviamento e do barracão, tentando adquirir instrumentos para melhorar sua posição no sistema regional, disputados pela Igreja, pela FUNAI e pelos patrões, fez-me desistir. Eles não precisavam de uma etnologia contemplativa, interessada em cosmologia, ritual e parentesco, mas de uma antropologia da ação; careciam de alguém com maior compreensão da história e da sociologia da Amazônia, e que fosse capaz de estudar algo que lhes interessasse. Este não era, infelizmente, o meu caso. Deixei de estudar os Kulina não porque eles não fossem “tradicionais” (sua cultura funcionava vigorosamente), mas sim porque eu perseguia uma situação mais simples. Desistindo deles, tentei uma pesquisa com os Yanomami, mas embaraços logísticos me fizeram arrepiar caminho após três meses de campo em 1979, boa parte deles passada num posto indígena. Foi então que me surgiram os Araweté, pequena e ignota tribo tupi-guarani que havia sido anexada pelo Estado brasileiro em 1976.

Levei quase um ano saltando os obstáculos armados por um dos setores então mais ineptos, corruptos e autoritários da burocracia nativa, a Fundação Nacional do Índio. Comecei o trabalho de campo em 1981 e o terminei em 1983, passando um total de onze meses na aldeia do Ipixuna. Por motivos diversos, entre os quais alguns já mencionados quando falei dos Yawalapíti, não cheguei a passar mais de três meses e meio seguidos na área. Repetidos ataques de malária encerraram o trabalho antes do desejável.

Perto dos Yawalapíti, os Araweté eram selvagens *hard core*. Praticamente mono-

lúguies, com pouca experiência dos brancos e nenhuma de antropólogos, minha convivência com eles foi intensa e educativa para ambas as partes. Envolvi-me emocionalmente com as pessoas, aprendi como pude sua língua, fiz algumas tentativas de viver parecido com elas, e conduzi uma pesquisa muito mais desorganizada que aquela com os Yawalapíti. Como a maioria dos etnógrafos, muitas vezes esqueci o que estava fazendo lá, e todo o tempo acompanhou-me a sensação de que não teria nenhuma tese a escrever.

Os Araweté tendem a ser expansivos, sarcásticos, muito pouco didáticos e menos ainda cerimoniosos. Seu jeito me era mais atraente que aquele quase hierático dos Yawalapíti, mas também de mais difícil convivência. Minha timidez frente a estranhos me atrapalhou bastante. No Alto Xingu ela era signo de boa educação, e facilitava o diálogo; nos Araweté, de mau humor: felizmente, eles eram demasiado autocentrados para a tomarem por arrogância. Li, não me lembra onde, que o regime enunciativo da etnografia “clássica” confere uma posição de poder absoluto ao autor, e que este controle discursivo manifesta o poder político-econômico da sociedade que ele representa sobre aquela que estuda – esta denúncia servia de exortação às tais experimentações polifônicas e co-autorais que a etnografia deveria praticar. Pode ser que, esnobismo à parte, a crítica tenha algum fundamento, mas psicologicamente a coisa é outra: nunca me senti exercendo qualquer poder que fosse sobre os Araweté. Ao contrário, eles eram os senhores do meu estar lá; e lá estava inteiramente à sua mercê, ignorante, desajeitado e ridículo, sujeito a meus “objetos”; até que me reconhecessem uma personalidade mais variada que a de um curioso provedor de bens, fui uma espécie de chimpanzé enjaulado que, em vez de receber, tinha que dar bananas aos humanos. A sua palavra era a lei; se pudesse, que a decifrasse.

Não tenho nenhuma ilusão de que os Araweté sejam “co-autores” de meu livro; falei deles, a partir de minha problematização do que acreditei serem seus problemas, sem me preocupar em restituir um “ponto de vista do nativo” (que não cabe, duplamente, num livro); e se cometi não poucas literatices, foi para me divertir, e ao leitor. Os Araweté não me deram esta intimidade, de tratá-los como “sujeitos” do que eu escrevi; preocupei-me muito mais com a política discursiva dos Araweté, com o complexo regime enunciativo que articula sua vida política, o xamanismo e o ritual guerreiro, que com minha política discursiva para os Araweté. Neste sentido, escrevi uma peça normal de “realismo etnográfico”, estilo hoje vituperado.¹⁷

Entre os Araweté, ao contrário da experiência anterior, apeguei-me muito cedo a uma questão: à relação entre os humanos e os *Maï*, termo que traduzi por “deuses” ou “divindades”, e em particular ao tema da transubstanciação canibal póstuma sofrida pelos vivos no céu, que os transforma em seres semelhantes àqueles que os devoram, os *Maï*. Acreditei que os deuses e seu intrigante canibalismo eram “o problema” desta sociedade, seu gado ou sua bruxaria. Como nestes casos proverbiais, entretanto, eles só me interessavam enquanto via de acesso a algo menos concreto e mais geral; no caso, a cosmologia Araweté, sua concepção do homem, da sociedade e do mundo. Mais que gado nuer ou bruxaria azande, a relação entre humanos e deuses no pensamento araweté funcionou para mim como um análogo do *kula* de Malinowski, do *naven* de Bateson ou da guerra de Florestan: como aquele “fato social total” que serve de fio condutor para a investigação de uma cultura. Não sei se o complexo de relação com os *Maï* ocupa um lugar psicologicamente central na vida dos Araweté; mas, tal como sua vida me foi por eles apresentada, penso que se trate de algo efetivamente importan-

te em sua cosmologia: os *Mai* e o que lhes dizia respeito eram o “idioma”, o *topos* dominante da cultura araweté. Só assim ele poderia desempenhar com pertinência a função que lhe atribuí, a de eixo para a construção de uma etnografia geral, sem o qual esta se torna uma tediosa ficha dividida em tópicos escolares: economia, parentesco, política, religião, mudança social etc. Mas não duvido que outro etnógrafo, que partisse de outras questões e outras ênfases, fosse capaz de oferecer uma imagem da sociedade araweté capaz de iluminar aspectos que deixei na sombra.

Falei acima na função de “gancho” heurístico desempenhada por certos temas ou complexos de uma cultura na construção de uma etnografia. É preciso ter claro que este recurso, se é mais que um mero formalismo expositivo – pois uma sociedade ou cultura não se deixa abordar com igual felicidade por qualquer lado –, não revela por isso uma espécie de quintessência da forma de vida que descrevemos, seu plano diretor ou sua chave-mestra. É preciso, sobretudo, cautela com a linguagem teórica que trata uma cultura como se fosse um conjunto de proposições filosóficas sobre o mundo, capazes de serem reduzidas a “princípios” essenciais. Não sei até que ponto esta representação principista de uma cultura alheia é inevitável – eu certamente exagerei na dose, em minha tese sobre os Araweté –, mas ela pelo menos não deveria ser vista como natural; é certamente tão convencional quanto a visão instrumentalista e “estratégica” que se costuma propor como alternativa mais “verdadeira” a ela. Digamos que acredito na principalidade da teo-escatologia dos Araweté tanto quanto, por exemplo, eles acreditam em sua substância: a existência pós-tuma, divina e celeste, é excelente – mas ninguém cortaria o próprio pescoço para antecipá-la. Teoria, lá como cá, é teoria.

Isto posto, foi deliberadamente que dei uma interpretação “anagógica”, na dupla

acepção do termo,¹⁸ da cultura araweté: persegui ali as manifestações da teologia dos *Mai*, e busquei ligar uma quantidade de processos, eventos e conceitos a uma visão total do mundo, que funcionaria como uma espécie de causa formal suprema desta cultura. O que é a noção de “fato social total”, senão uma reivindicação da anagogia como método interpretativo? Como passar de técnicas de cozinha, estilos de pintura corporal, expressões idiomáticas, movimentos rituais, taxonomias de parentesco, a algo como uma “cultura”, sem um esforço metódico de superinterpretação (no sentido teatral) desta massa de detalhes que, tomados em si, são mudos, mas que uma vez encadeados se põem a falar, sugerindo uma significação que os engloba a todos? Anagogia e analogia são procedimentos automáticos do etnógrafo. No curso de minha análise dos materiais araweté, vim a perceber que a força de uma cadeia demonstrativa, quando se trata de analisar um sistema simbólico, depende menos da força intrínseca de seus elos individuais que do número de conexões que cada um entretém com os demais: é preciso raciocinar em rede e não em linha, como o objeto que estudamos. Demonstrar, aqui, é fazer ressoar.

Pactuei, sobretudo, com o demônio da anagogia quando fiz da vida araweté a expressão de uma filosofia do devir que se manifestaria em seu estilo de sociabilidade, sua ética, sua vida ritual, seu xamanismo e sua escatologia. Isto foi, repito, deliberado. Quis apresentar os Araweté sob esta luz: como praticando, senão professando (pois têm mais o que fazer, e não possuem metafísicos profissionais), uma autêntica ontologia, capaz de ser inferida de suas formas de sociabilidade e de seu estilo cognitivo. Quis dar a seu pensamento uma apresentação que o livrasse do exotismo de pacotilha e do sociologismo acachapante; escolhi um vocabulário vagamente filosófico para que o respeitassem

como pensamento.¹⁹ Ingenuidade logocêntrica de minha parte, certamente.

De início, o problema com que me defrontei era o seguinte: o que fazer com a sociedade araweté? Como dar sentido ao que eu via – onde estava, a rigor, a sociedade? Defrontava-me com uma daquelas típicas “organizações fluidas” da Amazônia, sem segmentações sociocêntricas, sem grupos de descendência, sem normas claras de aliança ou de residência, com uma chefia nominal, e nenhum pendor para a ação coletiva; para piorar as coisas, mesmo os lugares comuns do americanismo tropical não eram levados muito a sério: *couvade*, evitação dos afins, tabus alimentares, relações complicadas com os espíritos da mata, simbolismo espacial desenvolvido... Demorei um pouco a perceber que a saída era o xamanismo e as entidades nele envolvidas, os *Mai* e os mortos do grupo; em seguida, que havia um complexo guerreiro importante; dei-me conta que as idéias relacionadas à morte e ao destino póstumo permitiam “costurar” a sociedade e a pessoa, a sociologia e a psicologia araweté. Se eu não tinha nenhum interesse especial pela teologia, pela morte, pela legião de espíritos que povoa o cosmos araweté, passei a tê-lo desde que ficou claro que era sobre isto que eles preferiam falar comigo; era, também, uma das poucas coisas a que eu me podia agarrar, naquele povo “imperceptível”, sem nenhuma queda para a minúcia ritual ou para o espetáculo sociológico. O canibalismo divino, finalmente, me abriu o caminho até os Tupinambá: decidi que este traço da escatologia araweté remetia ao complexo da antropofagia ritual tupi-guarani, e que os fatos araweté e os fatos quinzentistas iluminavam-se mutuamente. Aquilo que nos Tupinambá fora sociologia, nos Araweté havia sido transformado em psicoteologia; e portanto, haveria que ver quão sociológica era esta, quão psicoteológica aquela.

Dois estudos foram fundamentais para que minha análise tomasse forma: o de Hélène Clastres (1975) sobre o profetismo tupi-guarani antigo, o de Manuela Carneiro da Cunha (1978) sobre o sistema funerário e a noção de pessoa entre os Krahó, grupo jê. O primeiro, além de me dar uma linguagem para pensar a cosmologia araweté dentro de um horizonte tupi-guarani, serviu-me para consolidar a idéia de que a metafísica araweté concebe a condição humana ou social como um lugar precário e instável, um intervalo entre formas do extra-social: Natureza e Sobre-natureza, mundo animal e mundo divino. Foi este livro que me permitiu ver, ainda, a importância decisiva da temporalidade e do devir nas cosmologias tupi-guarani, em detrimento daquela ênfase na espacialidade como domínio privilegiado de inscrição do social, característica do *more geometrico* das sociedades jê. A partir daí, propus um modelo da cosmologia tupi-guarani onde a dimensão temporal engloba a espacial; onde, na primeira, o fim predomina sobre a origem; na segunda, a verticalidade sobre a horizontalidade; onde, finalmente, o extra-social engloba hierarquicamente o humano/social, a alteridade precedendo e determinando a identidade. Tentei ainda mostrar como o canibalismo tupi-guarani era um dispositivo central desta cosmologia, que consolidava em uma só figura a questão da temporalidade e a da alteridade determinadora.

O trabalho de Carneiro da Cunha foi outra inspiração importante. Sua análise da morte serviu de modelo para muito do que escrevi; suas considerações sobre a escatologia ajudaram-me a precisar a distintividade da concepção araweté. Se Manuela pôde definir a escatologia krahó como uma reflexão sobre as condições de possibilidade do *socius*, sugeri que a escatologia araweté é mais que isto: é um espaço de relações imediatamente sociais; na verdade, é o espaço da relação social por excelência – a aliança entre os deuses e homens.

Um dos aspectos que mais me intrigava na relação dos humanos com os *Mai* era a mistura de antagonismo e desejo. Os deuses eram ao mesmo tempo classificados como inimigos canibais e pensados como araweté perfeitos. Os mortos, devorados e refeitos, casam-se com estes deuses. Quando eles vêm à terra, prelibam alimentos e bebidas oferecidos pelos humanos; e toda a organização ritual do grupo gira em torno de festas onde os deuses e mortos são convidados de honra. Logo me ficou claro que os deuses são uma espécie de afins transcendentais dos viventes, a quem se ligam por relações de casamento e prestações alimentares. Demorei a entender o que eles davam em troca de cônjuges e de comida; agora estou certo de que é a vida: a cosmologia araweté fala de um apocalipse provocado pelo desabamento do céu, e uma série de indícios (pois as pessoas não gostam de mencionar estas coisas) sugere que os mortos e a comida cerimonial são os penhores da boa-vontade dos *Mai*, desta vida provisória terrestre de que os humanos se beneficiam.

Os deuses encarnavam assim a ambigüidade característica das relações de afinidade no pensamento ameríndio: necessárias mas perigosas, elas fundam o *socius*, mas trazem para dentro dele a exterioridade predatória. Ora, a vida social araweté me parecia desmarcar deliberadamente as relações de afinidade; ao contrário de tantas culturas do continente, não há regras de evitação onomástica ou comportamental entre afins. Eles professam também um ideal de endogamia de parentela (e traços do matrimônio clássico dos tupi-guarani, com a filha da irmã), que sugere uma vontade de ficar “entre parentes”, dispensando ao máximo a afinidade. Mais ainda, sua instituição mais valorizada e evidente é um tipo de amizade formal entre não-parentes fundada na partilha de cônjuges: uma relação, exatamente, de “antiafinidade”. Ela serve de modelo genérico de toda relação social com estranhos, ocupando assim o lugar que a maioria

das sociedades ameríndias concede à afinidade. Era tudo isto que dava à sociedade araweté este aspecto amorfo, pouco estruturado segundo as linhas canônicas do mundo primitivo, rebelde à aliança e à reciprocidade instituinte. Mas acreditei ter achado uma resposta: a aliança em sua forma clássica de dispositivo sociogenético – a troca matrimonial e a relação de afinidade – havia sido, como tantas outras coisas na cultura araweté, deslocada da terra para o céu, ou melhor, para as relações entre a terra e o céu, entre humanos e divindades. A teologia araweté era diretamente uma sociologia, e não um fantasma seu; a sociedade incluía os deuses e os mortos; e sua metade visível, o mundo humano, era a parte subordinada de uma estrutura hierárquica complexa, fundada na reciprocidade diacrônica e assimétrica entre os humanos mortais e os canibais imortais.

A determinação do estatuto “afinal” da alteridade divina muito se aproveitou das análises de Manuela sobre a identificação *krahó* entre mortos e afins (um tema que aparece em numerosas etnografias, mas que ela soube explorar muito bem). Um outro aspecto de seu trabalho também foi útil ao meu. Sua definição da pessoa *krahó* por processos de dupla negação, onde as identidades se constituem pelo emparelhamento com “antônimos”, onde algo só é plenamente si mesmo no momento de sua negação por uma figura contrária, onde “eu sou aquilo que o que eu não sou não é” (Carneiro da Cunha 1978: 145), pareceu-me oferecer um contraste fascinante com os dispositivos araweté (e tupi-guarani em geral) de construção da pessoa e de posição de identidades. O juízo ontológico *krahó* é um perfeito exemplo de juízo analítico, fundado em uma lógica da oposição diacrítica.²⁰ Ora, o “método canibal” a escatologia araweté e da sociologia guerreira dos tupi-nambá parece-me antes ser um caso de juízo sintético *a priori*, onde a suplementaridade predomina sobre a complementari-

dade, onde a produção da identidade exige uma saída para fora do “sujeito”, uma incorporação da alteridade de um modo dinâmico, sacrificial mais que totêmico, metonímico mais que metafórico, onde a posição de “eu” e de “outro” reverberam sem se deter em nenhum dos pólos; onde, finalmente, a predicação analítica e atributiva dá lugar à predicação sintética e incorporante. Esta linha de raciocínio serviu para que eu tentasse marcar a singularidade do canibalismo tupi-guarani dentro das concepções da alteridade características das cosmologias ameríndias, singularidade que resumi na fórmula: “o Outro não é um espelho, mas um destino”.

Ao final desta interpretação da cosmologia araweté, embarquei em uma reanálise do complexo guerreiro-canibal dos antigos Tupinambá, tomando Florestan Fernandes como principal interlocutor. Florestan tratou a vingança antropofágica tupinambá como um culto aos mortos do grupo e uma comunhão com os ancestrais. O cativo de guerra era uma vítima sacrificial que restabelecia a continuidade da sociedade com seu próprio passado, a vingança canibal era movida por uma “dialética interna”. A religião tupinambá, de que a guerra era um instrumento, era um culto durkheimiano da eunomia e da restauração do “Nós coletivo”.

Para chegar a esta interpretação, Florestan precisou relegar ao plano das “funções derivadas do sacrifício humano” um aspecto a meu ver essencial, a saber, o valor iniciatório da execução dos cativos (condição indispensável ao acesso dos homens à condição de adultos, capazes de terem filhos legítimos), bem como a máquina da renomação e renominação que girava em torno da proeza guerreira. Precisou subordinar as funções criativas e produtivas da guerra às suas funções restauradoras e recuperadoras, o futuro ao passado, a relação com os outros ao “Nós coletivo”. Como alternativa, propus uma visão onde os ini-

migos, mais que intermediários entre vivos e mortos do grupo, eram um pólo essencial de atração da sociedade; onde a vingança era um fim e não um meio, e a morte de um membro do grupo um mero pretexto para a reprodução da relação social instituinte, aquela que se tratava com os inimigos. Assim como a sociedade araweté inclui os *Mai*, a sociedade tupinambá incluía seus inimigos: era preciso repensar a geometria simples de uma partição entre “interior” e “exterior” do *socius*.

Analisei o simbolismo do cativo como cunhado e como animal de estimação, sua relação com o domínio feminino, sua função de prestação matrimonial, sua “uxorilocalização” forçada e as relações disto com a regra de residência tupinambá, as conexões entre o casamento preferencial hiperendogâmico (avuncular) e a “hiper-exogamia” que era o casamento dos cativos com mulheres do grupo. Sublinhei os valores escatológicos da morte em mãos inimigas, ligados à problemática pan-tupi de imortalização pela sublimação da porção corruptível da pessoa – analisei o canibalismo do ponto de vista da vítima, como sendo o ritual funerário ideal. Finalmente, arrisquei-me a enfrentar a questão do rito canibal, de interpretação teórica espinhosa. As leituras “simbolistas” e estruturalistas do canibalismo, que pretendem ir além da imputação de crenças psico-bromatológicas aos selvagens (do tipo “incorporação da força” dos inimigos), esbarram num problema básico: o ato mesmo do comer o humano. Pois os efeitos simbólicos visados pelo ritual, tal como imaginados pelos analistas, poderiam ser realizados sem a literalidade dos Tupinambá – como o são em tantas culturas do planeta –, que comiam de fato seus cativos de guerra. A passagem ao ato é um problema maior para as teorias do ritual. Foi assim que, forte do que divisara na escatologia araweté, vim a definir o canibalismo tupinambá como um processo de determinação lógica pelo inimigo, uma “in-

corporação da inimizade”, que redundava em um “pôr-se no lugar do outro” de forma a incorporar seu ponto de vista mais que sua substância. Meu argumento, simplesmente posto, é que o canibalismo era um modo de virar inimigo, e isto era o processo definidor da identidade tupinambá, identidade constituída intrinsecamente pela, ou melhor, *na* alteridade.²¹

Acho que isto paga as minhas dívidas. Acrescento apenas que minha tese se preocupou em vestir estas interpretações com uma copiosa etnografia, onde se fala da economia do milho e da caça, da chefia, da organização ritual, da morfologia da aldeia, do ciclo de vida, da sexualidade, da ética, do xamanismo, da guerra, do parentesco... Cometi também excursos comparativos que saem do mundo tupi-guarani: assim um modelo lógico das onomásticas ameríndias, outro das formas rituais da amizade. Outras etnografias e idéias, além das já mencionadas, serviram de modelo e de baliza: as de Joanna Overing, de Peter Rivière, de Patrick Menget, de Christine e Stephen Hugh-Jones, a vasta literatura tupinológica. Mais tarde, reconheci nos trabalhos de meus colegas Bruce Albert, Anne-Christine Taylor, Philippe Descola, Philippe Erikson, Isabelle Combès, Peter Gow, Cecilia McCallum, Graham Townsley, Dominique Gallois, Rafael Bastos, Vanessa Lea, Aracy Lopes da Silva, Nádia Farage, e nos de meus alunos Aparecida Vilaça, Tânia Stolze Lima, Márcio Ferreira da Silva, Marco Antônio Gonçalves, Marcela Hieatt, Márcio Teixeira Pinto, Carlos Fausto, questões semelhantes às minhas, ou pelo menos materiais que convergem com os meus.

Paisagem americanista

Dezesseis anos atrás, uma coletânea de ensaios sobre sociedades indígenas sul-

americanas trazia o subtítulo de “Etnologia do continente menos conhecido”. A antropologia se constitui no século XIX a partir de realidades sócio-culturais da África, Oceania, Índia e América do Norte. A América do Sul esteve à margem deste movimento sistemático de investigação sobre as formas não-européias de vida social, característico da modernidade tardia: o índio sul-americano foi o Selvagem da filosofia dos séculos XVI a XVIII, não Primitivo da antropologia vitoriana (Taylor 1984). Não cabe aqui analisar as causas – algumas óbvias – deste esquecimento; o importante é observar que toda a problemática da disciplina, todos os seus temas e conceitos distintivos, foram forjados no contato com as sociedades africanas, melanésias, asiáticas, norte-americanas, e no seu ricochete sobre os estudos da antiguidade européia: a reciprocidade, o totemismo, as linhagens, a exogamia, o mana, o tabu... No diálogo entre as categorias da razão sociológica ocidental e os conceitos nativos contrabandeados para dentro da antropologia e ali transformados em normas teóricas, as sociedades sul-americanas sempre foram ignoradas ou passivas. Quando alguém de raro em raro se voltava para elas, com um interesse maior que o da coleta de itens da cultura material ou de exotismos morais, não fazia senão as recortar conforme critérios e questões impostos de fora, a partir desta mistura de Roma antiga, África e Austrália que está por trás da imagem genérica de “sociedade primitiva” entretida pela antropologia. As sociedades das terras baixas da América do Sul até bem pouco estiolavam-se no limbo antropológico: mal estudadas e pior entendidas, eram o terreno baldio onde vicejavam as formas de transição, os desenvolvimentos abortados, os percursos involutivos, as adaptações regressivas, as “estruturas frouxas”. Como os conceitos (virados normas) da antropologia não se aplicavam bem a elas, resolvia-se o problema não se aplicando aos conceitos.

Povos da natureza por excelência, os índios sul-americanos nunca chegaram a fundar um discurso propriamente sociológico sobre suas formas de existência coletiva, nem a gerar questões de interesse universal.

Assim, o americanismo deixou poucas marcas no acervo da disciplina. Os naturalistas e etnólogos alemães que andaram por aqui no século XIX e começo do século XX não chegaram a se impor à tradição acadêmica moderna, embora tenham influenciado decisivamente o americanismo: eles constituíram os índios como estes *Natürvolker* de interesse museográfico e psicológico, que viviam fora da história.²² O venerável *Journal de la Société des Américanistes* nunca ultrapassou as fronteiras da subespecialidade esotérica, onde arqueologia, lingüística, antropologia e amadorismo esclarecido conviviam pacífica e obscuramente. Nenhuma monografia clássica, nenhum ensaio teórico relevante se refere privilegiadamente aos índios das terras baixas sul-americanas, vítimas de indigência antropológica:

L'Amazonie fournit au comparatiste et au généraliste des matériaux ethnographiques, non des modèles d'analyse généraux tels qu'en a fourni l'ethnologie africaniste (les Nuer, les Tiv...), asiatique (l'Inde des castes, les Kachin) ou océaniste (les Tikopia, les Trobriand). A l'empirisme extrême, à l'absence de sophistication théorique s'ajoute encore le caractère 'bricolé' des analyses sociologiques en américanisme: on fait avec des concepts forgés ailleurs, d'où une persistente inadéquation, ressentie aujourd'hui par tous les américanistes, entre la réalité à laquelle ils sont confrontés et les outils scientifiques dont ils disposent... (Taylor 1984: 217)

Este estado de coisas, denunciado há já bastante tempo, conheceu uma reviravolta bem antes da data em que apareceu a cole-

tânea acima evocada, mas os efeitos de tal mudança só vieram a atingir uma massa crítica de dez anos para cá. A reviravolta foi a obra de Lévi-Strauss, o primeiro grande teórico a trazer à cena as sociedades sul-americanas; e a massa crítica são os numerosos estudos monográficos de qualidade que proliferaram na última década. Hoje, as lacunas do mapa etnográfico sul-americano começam a ficar menores que as áreas conhecidas, das quais diversas (os Jê-Bororo, os Yanomami, os Tukano, os Caribes da Guiana) já estão maduras para a empresa que se impõem: uma classificação tipológica mais sofisticada que as disponíveis, uma síntese comparativa global, um esforço de generalização teórica que redefina nossos instrumentos conceituais.

Falamos da reviravolta lévi-straussiana sofrida pelo americanismo. Na verdade, Lévi-Strauss nunca escreveu uma monografia típica, e sua contribuição mais influente, e a mais propriamente “sociológica” – *Les structures élémentaires de la parenté* – refere-se muito pouco à América do Sul, em parte porque tal região não havia sido, em 1949 (data da primeira edição), objeto de estudos suficientes para a incorporar à discussão do livro.²³ Mas em parte também, como hoje estamos em condições de ver, porque esta não é uma região que se enquadra com facilidade nos modelos globais de “estrutura elementar de parentesco” ali propostos, como tampouco no paradigma da “teoria da descendência” da antropologia anglo-africanista, e é isto que a torna interessante para a teoria doparentesco. Em segundo lugar, a *imagem* de sociedade ameríndia, e de “sociedade primitiva” em geral, que se pode extrair da obra de Lévi-Strauss, notadamente de *Tristes tropiques*, de seus artigos de divulgação e de entrevistas, exprime uma concepção setecentista de sociedade primitiva, onde o contraste moralizante com a modernidade ocidental (e mesmo com toda sociedade pós-neolítica)

faz a economia de uma consideração mais detida da vida social e política das populações ameríndias, em favor de uma cosmologia pessimista e entrópica da queda do *homo sapiens* depois desta Idade de Ouro que é a América pré-colombiana.

É tal visão ideológica de Lévi-Strauss, muito mais que suas análises estruturais da organização social e da mitologia, que será incorporada por Pierre Clastres e transformada em uma metafísica de grande sucesso (especialmente fora da antropologia). Unindo “dixhuitiémisme” a “soixante-huitardisme”, Clastres formulou uma teoria política, coisa que sempre faltou ao estruturalismo; entretanto, partiu do lado teoricamente mais conservador de Lévi-Strauss, aquele dos Nambikwara dos *Tristes tropiques*, não o dos Bororo ou Kadiwéu; e à sociologia sem sociedade do estruturalismo, acabou respondendo com uma sociedade sem sociologia – o que poderíamos chamar de o pior dos dois mundos.²⁴ Mesmo assim, foi com seu *La société contre l'état* que os índios sul-americanos ofereceram pela primeira vez um paradigma substantivo ao conjunto da disciplina, o que demonstra que a condição de americanista de Lévi-Strauss não foi decisiva para a incorporação do estruturalismo à antropologia.²⁵ E como muitos trabalhos recentes atestam, a obra de Clastres serviu de agulhão para que se começasse a colocar no horizonte a “etno-sociologia”, ou a “ontologia social” dos povos ameríndios, que em Lévi-Strauss só podia ser apreendida algo indiretamente.

Mas é a partir de 1964, com a publicação de *Le cru et le cuit*, que a realidade ameríndia deveria de fato pretender à cidadania antropológica. Com este livro se acedeu a uma escala continental, à descoberta de temas e estruturas de âmbito transcultural, capazes de fornecer uma base para tentativas de síntese comparativa.

Sendo, em princípio, um estudo que se concentra nas mitologias indígenas do con-

tinente, as *Mythologiques* irão contudo revelar algo que ainda não foi de todo reconhecido pela teoria antropológica (e que talvez nem mesmo seja aceito por seu autor, nestes termos): que os materiais simbólicos de que as sociedades sul-americanas lançam mão para se constituírem, e assim as estruturas construíveis pelo analista, são refratários às categorias usualmente empregadas pela antropologia. Princípios cosmológicos abstratos embutidos em oposições de qualidades sensíveis, uma dialética da identidade e da diferença recorrente e complexa, uma lógica social inscrita no corpo e nos fluxos materiais, uma economia desiguais e uma sociologia de categorias – são estes os materiais e processos que parecem tomar o lugar dos idiomas juristas e economicistas com que a antropologia descreveu as sociedades de outras partes do planeta, com seus feixes de direitos e deveres, seus grupos corporados perpétuos, seus regimes de propriedade e herança, seus modos de produção linhageiros... Longe de se constituírem em conteúdos “superestruturais” das culturas indígenas sul-americanas, estes materiais e processos articulam uma lógica que é imediatamente sociológica, e se encontram na “base”, com valor estruturante. Na verdade, é esta distinção entre “base” e “superestrutura”, entre “representação” e “instituição”, partilha tão persistente na razão sociológica ocidental, que coube ao estruturalismo de Lévi-Strauss dissolver (Ortner 1984: 137). A necessidade desta dissolução foi já há algum tempo sentida pelos americanistas, pois as sociedades indígenas do continente podem se constituir em laboratório privilegiado para a desmontagem não só dos conceitos de médio alcance da antropologia, como de boa parte de seu inconsciente teórico.

É por isto que as *Mythologiques* nos ensinam muito mais sobre as sociedades ameríndias que, por exemplo, os textos do mesmo autor sobre a chefia ou a guerra na América do Sul. Antes que se impusesse a

hoje consensual constatação de que os modelos analíticos clássicos são inadequados para as sociedades que estudamos, a tetralogia de Lévi-Strauss foi a primeira tentativa de apreender as sociedades do continente em seus próprios termos (empresa “hermenêutica”, portanto, que não esperou o interpretativismo para se fazer), bem como de fornecer um inventário geral do repertório simbólico a partir do qual cada formação sócio-cultural deriva suas diferenças específicas.

O que se advoga acima não é uma espécie de solipsismo hiperculturalista, que acreditasse existir uma teoria própria para cada sociedade; não se trata de reivindicar uma etnologia *regionalista*, presa fácil de absurdos do tipo “teorias brasileiras para índios brasileiros” e daí por diante, mas uma etnologia *regional*. Trata-se de constatar o baixo rendimento das abordagens juralistas ou marxistas clássicas, e de sugerir uma reflexão sobre os princípios de organização das formas sociais ameríndias que enriqueça o acervo de matrizes analíticas disponíveis. O reconhecimento de que a perspectiva de Lévi-Strauss é universalista, negando quaisquer barreiras essenciais entre formas sociais distintas no tempo e no espaço, não nos deve impedir de perceber que problemáticas etnográficas diversas favorecem o desenvolvimento de linguagens diversas.²⁶ Assim como a Austrália e o sudeste asiático “produziram” a teoria de aliança de parentesco, a África a teoria das linhagens, a América do Sul tropical ainda está à espera de uma intuição temática equivalente, uma “*controlling metaphor*” capaz de servir de baliza.

Esta busca de uma linguagem apropriada às realidades que estudamos vem marcando a etnologia sul-americanista recente. Sem ter deixado de ser o continente menos conhecido, a América do Sul assistiu nas duas últimas décadas a um *boom* etnográfico que permite aos otimistas es-

perar que o papel desempenhado pela África nos anos 30 a 50, e pela Nova Guiné nos anos 60 a 80, caberá à Amazônia nos anos vindouros – o de usina de modelos teóricos novos.²⁷ Tal expectativa começou a ser anunciada entre 1976 e 1981, em textos programáticos que buscavam consolidar as aquisições então recentes, formular os termos da rejeição dos modelos em curso, propor temas e problemas focais. Destaco alguns destes textos: os de J. Overing Kaplan que introduzem e concluem o simpósio “Social time and social space in lowland South American societies”, realizado no Congresso Internacional de americanistas de 1976, que se tornou o marco teórico da fase contemporânea da especialidade (Overing Kaplan [org.] 1977); ainda de J. Overing Kaplan (1981), um notável comentário comparativo à coletânea dos etnólogos do Harvard/Central Brazil Project (Maybury-Lewis [org.] 1979); e o trabalho introdutório ao simpósio “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, realizado no Museu Nacional em 1978, que Seeger, Matta e eu escrevemos. Este último trabalho avançava a idéia de que as sociedades indígenas do continente se caracterizariam por

uma elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal (...) sugerimos que a noção de pessoa e uma consideração do lugar ao corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia destas sociedades (Seeger, Matta & Viveiros de Castro 1979: 3).

E com isto tentamos substituir as caracterizações negativas das organizações sociais ameríndias – sempre descritas como “fluidas”, isto é, elusivas diante dos para-

digmas africanos ou australianos – por uma determinação positiva. A fluidez sociológica era uma ilusão de ótica, uma questão de estar procurando a ordem no lugar errado; a ausência muito geral de grupos definidos “juralmente” e de regras mecânicas de relação entre estes grupos sugeria uma saída pela lógica das qualidades sensíveis tão evidente nas culturas ameríndias: era porali que se deveria buscar a estrutura social.

Este texto derivava de idéias presentes nos trabalhos de Matta, Seeger e outros jê-ólogos, e em menor medida de minha pesquisa recente sobre os Yawalapíti.²⁸ Embora evocando Mauss, Lévi-Strauss e Dumont, ele manifestava também uma grande influência dos trabalhos de David Schneider e Clifford Geertz, da chamada “antropologia simbólica” americana: o tema da “pessoa” é característico desta orientação. Ele serviu de guia para meu trabalho seguinte com os Araweté, embora àquela altura eu já não estivesse tão solidário com certos aspectos seus. Apesar de seu sucesso bibliográfico (é muito citado), ele parece hoje vago, genérico, e demasiado a-sociológico, queimando as pontes com o restante da disciplina; falta ali, sobretudo, um diálogo maior com a teoria da aliança de casamento, isto é, com a teoria lévi-straussiana do parentesco. Meu problema atual, aliás, poderia ser resumido nisto: como reler *As estruturas elementares do parentesco* à luz do universo simbólico mapeado pelas *Mythologies*.

Em 1978, a “crise de paradigmas” que assola hoje a antropologia não estava tão clara para nós – o que havia era uma fecunda crise de conceitos. Mas o fato é que o otimismo americanista permanece, pelo menos no meio que freqüento mais. Nos Estados Unidos, a polarização entre perspectivas ecológicas e hermenêuticas não deve estar dando espaço para qualquer consenso entusiasmado. A perspectiva ecológico-materialista sempre teve o americanismo tropical como um de seus terre-

nos de caça privilegiados, mas seu confronto com os “idealistas” e “formalistas” (os praticantes da antropologia simbólica, os estruturalistas, etc.) nunca foi levado realmente a sério pelos etnólogos de outros países, embora talvez o devesse.²⁹ Quanto ao pós-modernismo, este ainda mal chegou à etnologia indígena do continente, embora o sucesso de público e crítica da frente pioneira aberta por Tàussig (1986) prometa seguidores; possivelmente teremos de aguentar muita besteira para poder ouvir alguma coisa boa.

Não creio que o movimento de “retorno do sujeito” que se pode ver na antropologia contemporânea – seja em nome do significado, da ação, ou do criticismo polifônico – venha ter grande influência imediata sobre o americanismo tropical, que ainda tem pela frente a tarefa de saber o que são estas sociedades que estuda. Em troca, se existe algum tema que retorna, transformado, e com impacto crucial sobre a especialidade, é o da história. Não há aqui espaço para falar sobre isto; mas não resta dúvida que este tema condensa diferentes trajetórias intelectuais dos últimos anos, que ele permite um diálogo crítico e uma complementaridade (ou suplementaridade) com o estruturalismo, e que ele vem ocupando a cena em numerosos trabalhos recentes. Naturalmente, foi preciso que a história se etnologizasse antes que a etnologia pudesse se historicizar. Será através da história, de um lado, e de uma sociologia renovada do mundo ameríndio, de outro, que as perspectivas até aqui estanques da etnologia “tradicional” e da sociologia de “contato” poderão se encontrar.

Parentesco

Meu trabalho atual deriva de algumas insatisfações pessoais com a tese sobre os Araweté. A etnografia propriamente dita,

de que me orgulho bastante, foi um pouco ofuscada pela linguagem temerária que a adorna; sobretudo, percebi que os nexos entre a vida social araweté e minha apresentação de sua cosmologia não haviam ficado suficientemente explícitos: alguns leitores devem ter tido a impressão que os Araweté viviam não só com a cabeça, mas com o resto do corpo na lua.

Em suma: faltava sociologia no tempero. Faltava um tratamento mais consistente do parentesco, uma das poucas áreas temáticas do trabalho em que economizei nas digressões comparativas. Era preciso também dar um fundamento mais preciso a meu esboço de classificações das “topologias sociais” ameríndias: na tese, trabalhei com uma oposição entre um modelo de sociedade aberta a seu exterior, que necessita se exteriorizar para poder interiorizar recursos simbólicos constitutivos de sua forma, e um modelo de sociedade fechada, que introjeta e socializa a diferença de uma vez por todas, constituindo-se dialeticamente como totalidade por exclusão de um exterior concebido como mero complemento lógico inerte, um meio de não-socialidade a funcionar como fundo para a forma social. Tratar-se-ia de dois regimes da diferença distintos, que chamei de “sociedades sem interior” e “sociedades sem exterior” (usei outras polaridades alegóricas: sociedades “sacrificiais” vs. “totêmicas”, “metonímicas” vs. “metafóricas”, “centrífugas” vs. “centrípetas”, etc.), onde se pode facilmente reconhecer os Araweté e seus congêneres amazônicos – os grupos da Guiana, outros Tupi-Guarani, os Jívaro –, de um lado, e os Jê-Bororo, de outro. Era preciso, sobretudo, articular estes dois regimes, para não me sair com mais uma daquelas dicotomias que criam mais problemas que resolvem.

A necessidade de dar uma formação em teoria do parentesco aos alunos que comecei a orientar no PPGAS a partir de 1984, e que se encaminhavam para a etnologia

indígena, levou-me a reler em sucessivos cursos a literatura pertinente. Detivemo-nos sobre a chamada “teoria da aliança”, isto é, a longa linhagem de discussões que deriva d’*As estruturas elementares do parentesco*, examinando seus desenvolvimentos mais recentes. Trabalhamos muito sobre a Índia e o Ceilão dravidianos, pois já há algum tempo os etnólogos têm chamado a atenção para as semelhanças entre as terminologias e regras de aliança amazônica e o chamado “sistema dravidiano”. Lemos a produção sobre o parentesco na Amazônia, onde se destacam os trabalhos pioneiros de P. Rivière e J. Overing. Recentemente, abordamos a literatura sobre as terminologias “crow-omaha” e os “sistemas semicomplexos”, de modo a poder incorporar os Jê em nossa discussão.

Isto levou à formulação de um programa de pesquisa sobre os sistemas de parentesco amazônicos, tanto para verificar que modificações eles impõem na teoria clássica da aliança – seja na versão ortodoxa lévi-straussiana, seja na leitura de Louis Dumont (que me influenciou bastante) –, como para tentar fornecer uma linguagem sociológica mais padronizada, capaz de apresentar as formações sociais ameríndias a um público etnológico não especializado no continente. Interessa-me sobretudo determinar os correlatos sociológicos precisos do tipo geral amazônico de cosmologia.

Vou retomaraos Araweté em breve; mas não para um estudo detalhado de seu sistema de parentesco, que me exigiria pelo menos seis meses concentrados de campo, algo que não tenho tempo nem saúde para fazer.³⁰ Felizmente, alguns estudantes do PPGAS estão realizando pesquisas etnográficas onde este tema ocupa o primeiro plano, e os resultados têm sido mais que promissores. Transcrevo abaixo o prólogo do projeto de pesquisa sobre que trabalho há quatro anos, para que se veja como o tema do parentesco se vincula ao meu trabalho anterior.

Depois de décadas de preeminência, quando foi ao mesmo tempo área de ponta e espinha dorsal da antropologia, o estudo do parentesco abandonou o centro da disciplina. O *rigor mortis* da escolástica “juralista”, o bizantinismo das polêmicas teóricas, os impasses do formalismo, a penosa aclimação de teorias de ambição universal fora de seus nichos etnográficos, tudo isto desembocou em uma dúvida metódica, teorizada por autoridades arrependidas como David Schneider e Rodney Needham, líderes, respectivamente, das versões cultural-relativista e analítico-nihilista desta cruzada crítica. Sintoma típico de uma ciência incerta, os debates antropológicos sobre a natureza do parentesco foram encerrados “not through unanimity but exhaustion” (M. Strathern).

Isto não quer dizer que os jornais profissionais tenham deixado de publicar sobre o assunto, ou que avanços locais não se produziram. Em algumas regiões etnográficas o progresso do conhecimento beneficiou também a teoria do parentesco, como na Melanésia e na América do Sul. Mas, de maneira geral, pode-se dizer que o tema andou em perigo de sucumbir às pressões combinadas do historicismo revisionista, do ceticismo analítico e das “teorias da prática”. A voga hennênutica de origem americana, em particular, deu uma forte contribuição para o descrédito do enfoque sociológico dominante na antropologia do parentesco, sem deixar ainda de bombardear esforços de formalização do campo.

Tal estado de coisas, de que ainda não emergimos inteiramente, está longe de ser apenas negativo. Os estudos de parentesco estão hoje potencialmente libertos de muitos arcaísmos. O criticismo histórico os alerta contra a crença na pureza de seus conceitos; o culturalismo, contra o pressuposto da universalidade substantiva de seu referente, e assim contra naturalismos diversos; a vigilância analítica e a sofisticação etnográfica tornam ingênuas as simpli-

ficações tipologistas e o manejo negligente de noções como “casamento”, “descendência” etc.

O problema agora é o de reconstruir uma sociologia do parentesco sensível à dimensão simbólica, livre da idéia de que seu objeto é uma ordem eminente, capaz de nos introduzir diretamente ao universal, ou de que as sociedades primitivas encontram *a priori* ali seu nível estratégico de descrição e seu plano empírico de totalização. Se hoje há um relativo consenso quanto à impossibilidade de se reduzir a “sociedade primitiva” ao parentesco – e mais ainda, se se concorda que o lugar desta ordem de fatos em cada sociedade só é determinável *a posteriori* –, deve-se entretanto admitir que tal ordem pode ser uma escolha analítica interessante em certos contextos.

Este é o caso das sociedades indígenas da Amazônia, que ainda estão à espera de um verdadeiro tratamento sociológico, capaz de dissolver as antinomias hoje em vigor: ecologia vs. cultura, história vs. etnografia, economia política vs. cosmologia descritiva, sociologia do contato vs. análise de mônadas ideológicas... Tal tratamento permitiria, em particular, diminuir a distância entre os especialistas em sociedades fortemente articuladas aos sistemas nacionais (que praticam uma sociologia histórica essencialmente externalista) e aqueles voltados para sociedades “tradicionais” (que preferem as abordagens internalistas e sincrônicas com ênfase cosmológica). E talvez ele seja a condição para superarmos definitivamente esta falsa contrariedade, sociedades “aculturadas”, objetos da sociologia do contato, *versus* sociedades “puras”, objeto da indagação culturalista. Uma sociologia da Amazônia indígena pode ser a linguagem comum a ligar perspectivas que se tem mantido estanques, separadas por preconceitos mútuos.

Atacar esta tarefa pelo viés do parentesco impõe, no caso presente, uma constatação importante: a de que o conceito instau-

rador com que operamos, o de Sociedade, é um conceito problemático – mesmo, e sobretudo, para aquelas formações sociais “tradicionais”, que a etnologia tem tematizado como se consistissem em unidades discretas, cristais de máxima coerência expressiva. O clássico problema da “unidade de análise” não é aqui contingente, mas constitutivo do objeto. Isto é algo que o idioma substancialista do “contato inter-étnico” não permitia ver com a clareza necessária: que se trata de um problema que começa antes daquele, histórico, da articulação dos sistemas amazônicos com as sociedades nacionais. O regime sociológico da Amazônia indígena coloca-nos, em síntese, o desafio de elaborar uma crítica não-nominalista da noção de Sociedade.

O programa de investigação que iniciamos é uma análise comparativa dos sistemas de parentesco das sociedades indígenas da América do Sul tropical, em particular aquelas da Amazônia brasileira. Tais sistemas devem ser abordados em seus diferentes níveis (categorial, normativo, empírico), examinados em suas propriedades formais e em suas incidências sociológicas.

Mas a exploração comparativa do parentesco nas sociedades amazônicas não implica o isolamento de tal ordem de fatos. Ao contrário, esta deve ser tomada como unidade sintética organizada por fluxos econômicos, classificações sociopolíticas e esquemas cosmológicos. Não pressupõe, tampouco, que tal unidade sintética seja ela mesma unificante e sintetizante, isto é, que ela seja uma instância ou “código” com qualquer privilégio. A escolha dos fenômenos de parentesco para a sociologia comparativa da Amazônia é sobretudo tática, derivando de fatores como a precisão e a comparabilidade dos materiais, a presença de estruturas formais que obrigam à abertura do enfoque monográfico, e a possibilidade de um diálogo mais amplo com o corpo da teoria antropológica.

O estudo dos sistemas amazônicos de parentesco não deve assim tomá-los como objetos absolutos, ou como remetendo a uma ordem especial dotada de valores determinantes. A hipótese de trabalho que nos guia, na verdade, segue na direção oposta. Partindo de uma análise das propriedades lógicas das terminologias e das formas de casamento, avaliando em seguida a inflexão destes dispositivos por outros sistemas de classificação e por sua interação com a pragmática da ordenação das redes sociais concretas, o que pretendemos sugerir é que o parentesco (aliança e filiação) não é uma instância totalizadora do *socius*, mas ao contrário uma dimensão englobada, subordinada e local. Ao determinar seu lugar nas estruturas da sociabilidade amazônica, o que visamos são os limites do parentesco, sua circunscrição por ordens e processos que se apresentam como emergentes ou como antepostos (uma alternativa empírica e teoricamente crucial) a partir deste regime *local* do parentesco na região.

O caso do parentesco aqui, então, seria o mesmo que já se disse ser o da filosofia ou o da história: como elas, o parentesco “mène à tout, à condition d’en sortir...” Mais que a tudo, entretanto, ele pode levar-nos à questão do todo, desde que seja tomado por seus limites, por seu exterior. Uma consideração do regime local do parentesco amazônico permitirá assim que se indague sobre as condições de totalização do *socius* ameríndio, problematizando esta totalização, investigando as condições de emergência de totalidades sociocosmológicas tomadas axiomáticamente como dadas. A questão, em suma, é a de saber se e como se pode falar em Sociedades – avatares da categoria da Totalidade – no caso das formações amazônicas; é a de tentar determinar as propriedades globais destas formações frente ao funcionamento local de suas estruturas de parentesco. Não se trata, assim, de mais uma explicação por carência, típica do americanismo tropical,

mas de uma problematização positiva dos limites dos paradigmas antropológicos quando defrontados com a situação amazônica. Trata-se de saber qual é a parte do todo neste caso.

Passados quatro anos, já há alguns resultados definidos (Viveiros de Castro *no prelo* [1]; Viveiros de Castro & Fausto *no prelo*): a determinação da afinidade potencial como categoria de base da sociabilidade amazônica, cuja estrutura se caracteriza pelo englobamento hierárquico da consanguinidade pela afinidade, da afinidade real pela afinidade potencial, do parentesco pelo não-parentesco, do interior pelo exterior, da produção pela predação; uma teoria sobre a relação entre a sociologia da troca restrita e a ideologia da predação ontológica na Amazônia; uma crítica e uma generalização do “sistema dravidiano” de Dumont a partir dos materiais amazônicos; uma reanálise do casamento patrilateral na América do Sul e de seu estatuto teórico, que questiona os dogmas ainda em vigor sobre esta forma de aliança, e é capaz de levar a uma reformulação da teoria generalizada dos sistemas de aliança proposta por François Héritier (Héritier 1981; Viveiros de Castro 1990, *no prelo* [2]); o esboço de uma estrutura de parentesco capaz de englobar o dravidiano amazônico e os sistemas semicomplexos de tipo jê. Ainda há muito a fazer. Depois disto, será tempo de passar a outra coisa: quem sabe – repensar a problemática do “contato”?

Notas

1. Roubo considerações e exemplos de Peirano 1992: 35.

2. A diferença entre as tradições das etnologias regionais pode chegar, em alguns países, ao conflito ideológico aberto. Este foi o caso da França no fim dos anos 70, quando os africanis-

tas de persuasão marxista desferiram um ataque virulento contra o americanismo local, acusado de “soixante-huitard”, anarquista, idealista e reacionário, fundado em uma ideologia do Bom Selvagem. Os alvos diretos eram R.Jaulin, P. Clastres e J. Lizot, e por trás deles, Lévi-Strauss. Anne-Christine Taylor (1984), a partir deste debate, escreveu um artigo obrigatório sobre o campo histórico e teórico do “americanismo tropical”, onde entretanto o que concerne ao contexto especificamente brasileiro é pouco desenvolvido.

3. “Note-se a grande diferença que existe no estudo de grupos indígenas quando se os concebe como *situados* no Brasil, ou quando se os compreende como *parte* do Brasil” (Peirano 1991: 73). Incluo-me obviamente no primeiro caso; se algo é parte de algo, para mim é “o Brasil” que é parte do contexto em que estão os grupos indígenas que estudo. Minha auto-definição como “americanista”, diga-se de passagem, é uma orientação deliberada (e algo provocativa) para a comunidade acadêmica internacional, em detrimento de uma referência ao campo nacional, onde o totemismo teórico e político mais que o geográfico (este seria aqui redundante, pois somos todos “americanistas” – mesmo quem odeia o rótulo comparece feliz aos Congressos Internacionais de Americanistas) tende a prevalecer (op.cit.: 21). Para o leitor que desejar contrastar minhas opiniões irresponsáveis com uma visão mais objetiva e analítica dos rumos, contextos e dilemas da antropologia brasileira, em particular da etnologia indígena, os trabalhos de Mariza Peirano (1991, 1992) e de Alcida Ramos (1990) são uma referência fundamental. Para um depoimento recente de um antropólogo com muito mais experiência que eu, abordando questões semelhantes às que aqui apenas evoco, ver o perceptivo texto de Matta 1992.

4. Acredito que o principal álibi dos etnólogos brasileiros da minha espécie junto às agências financiadoras oficiais é este, de que eles estudam populações brasileiras, e de que portanto seu trabalho é de alguma forma relevante para o país enquanto tal. Este compromisso ao menos verbal (mas onde entra um forte desejo de autoconvencimento) com a expectativa de se estar fazendo uma “ciência social interessada” (Peirano 1991: 79) – o que não quer dizer necessaria-

mente uma ciência social interessante – tem sido decisivo no fixar nossa etnologia no estudo de índios dentro do território brasileiro. E tal expectativa é uma das coisas mais bem partilhadas no campo institucional e intelectual onde o etnólogo precisa se mover. Como princípio ideológico ou como disposição mental de seus patrões, da FUNAI às ONGs, passando por numerosas agências financiadoras, pela Igreja progressista, pelo etno-pedetismo de Darcy Ribeiro e seus admiradores, pela imprensa, não há quem não a entretenha em alguma medida. A obrigação de justificar a pesquisa em termos de sua importância para a compreensão de “problemas” nacionais (como o “problema indígena”) é, como se sabe, uma característica das ciências sociais praticada nos países periféricos, sobretudo daqueles que vivem em crise crônica de identidade (ou, se preferirem, que ainda estão a sofrer as dores do “*nation-building*”).

5. Peirano (1991: 53-54) registra o comentário de um professor de Florestan Fernandes, elogiando suas monografias sobre os Tupinambá como sendo o marco da reconstrução do ponto zero da história do Brasil. Outros, como Darcy Ribeiro, apontavam o desinteresse de tais obras, por serem “desvinculadas de nossa temática” (op.cit.: 54). A mim, que não troco os maciços, maçantes e magistrais escritos etnológicos de Florestan por toda a sua obra posterior, interessou-me precisamente isto: os Tupinambá e seus congêneres eram a porta de saída da história do Brasil, estando, graças a Deus, desvinculados de “nossa” temática.

6. As outras duas, de P. Marcos Amorim sobre os Potiguara e de G. Zarur sobre os Awetí, foram apresentadas nos primórdios dos anos 70, estando entre as primeiras do PPGAS.

7. Cardoso e Maybury-Lewis foram também decisivos na construção das linhas de pesquisa do PPGAS sobre o campesinato, com seu “Projeto de Estudo Comparado Nordeste-Brasil Central”. Registre-se ainda a passagem pelo Programa, por volta de 1971, dos etnólogos Alcida Ramos e Kenneth Taylor, depois instalados na UnB. Para a memória institucional recente da etnologia e antropologia no Brasil, o leitor pode-se reportar ao roteiro de Metalli (1983); para o “período heróico” do PPGAS, e em geral para a fase imediatamente anterior à institucionalização da antropologia universitária, vejam-se os

depoimentos de Laraia (1992) e Castro Faria (1992).

8. A observação de Sahlins (1988) sobre a teoria do “World System” e sobre a tentativa de E. Wolf de criticá-la, de que ambas terminam por ser expressão superestrutural do imperialismo que desprezam, por transformar os povos submetidos à dominação ocidental em objetos passivos, vítimas das leis de movimento do capital sem qualquer autonomia cultural e projeto político próprio – esta observação parece aplicar-se perfeitamente a muito da produção paradigmática sobre a “aculturação” ou o “contato interétnico”, seja pela ênfase que tais estudos põem em noções como “integração”, seja por um fundo teórico hegeliano que recorre a conceitos como “consciência infeliz”. Para um exame crítico detalhado das teorias da aculturação e do contato, ver Oliveira Filho 1988 (capítulo I). Apresso-me a admitir que isto que chamo imprecisamente de “teoria do contato” atingiu hoje um nível de sofisticação teórica elevado, e que as fronteiras entre a etnologia “clássica”, preocupada com o estudo ou a reconstituição das formas culturais tradicionais dos povos indígenas, e a etnologia “do contato”, que toma como ponto de partida as estruturas de articulação política e econômica entre estes povos e as sociedades envolventes, vêm-se tornando cada vez mais fluidas, e isto não é recente. Autores como Terence Turner, Roberto DaMatta, J.C. Melatti, Bruce Albert, Alcida Ramos, Dominique Gallois, Peter Gow e muitos outros contribuíram ou vêm contribuindo, desde várias direções, para pavimentar o abismo que separava tradicionalmente estas vertentes.

9. *Akwe-Shavante Society* (Maybury-Lewis 1967), trabalho que emula monografias clássicas, trazendo à mente, em particular, *The Nuer*. Mas o livro exhibe também uma forte influência de Fortes e Leach, sobretudo de um célebre artigo de 1958 deste último autor, sobre a terminologia de parentesco trobriandesa, que aliás marcará a maioria dos trabalhos do grupo do Harvard/Central Brazil Project sobre o parentesco e a morfologia social *jê*.

10. Assim, de meus dois professores, creio que Matta se mostrava (à época...) mais um estrutural-funcionalista modulado por Victor Turner e Lévi-Strauss, ao passo que Seeger, também influenciado por V. Turner, parece-me repre-

sentar com brio a tradição culturalista de Chicago. De todo o grupo de jê-ólogos, apenas Terence Turner se identificará à orientação marxista, indo desenvolver um modelo próprio e complexo de interpretação das sociedades jê, cuja influência apenas agora começa a se fazer sentir. Taylor (1984:217), em um ligeiro acesso de fundamentalismo, nega a este grupo qualquer filiação estruturalista autêntica: “aux U.S.A. par ailleurs, l'influence réelle de Lévi-Strauss a été en grande partie étouffée au profit d'une sorte de morphologisme pseudo-structuraliste diffusé notamment par Maybury-Lewis et ses disciples...” Para um mapeamento do campo teórico da antropologia nos anos 60 a 80, ver o trabalho de S.Ortner (1984), que permite recuperar algo do contexto geral da formação que se recebia no PPGAS nos anos 70.

11. Como não falarei disto adiante, e para evitar passar uma impressão excessivamente reacionária, recordo que minha carreira de etnólogo “clássico” não me impediu de participar na medida de minha competência da luta pelos direitos indígenas. Integrei por dois mandatos as comissões indígenas da Associação Brasileira de Antropologia, fiz lobby nos trabalhos da Constituinte, compareci a incontáveis palestras e atos públicos, escrevi a propósito deste ou daquele absurdo que se perpetrava contra os povos indígenas, arrisquei análises da conjuntura indigenista, trabalhei pela demarcação do território araweté etc. Estas atividades, contudo, não derivaram de uma prática de pesquisa voltada para tais temas, nem chegaram (até agora) a direcionar meu trabalho como etnólogo – fui obrigado assim, por temperamento teórico, a manter meu “papel cívico-político” (Peirano 1991: 19,87) de “intelectual” especialista em índios distinto de meus interesses especulativos.

12. Sobre os Yawalapítí, ver Viveiros de Castro 1977, 1978 e 1979. Sobre os Araweté, ver Viveiros de Castro 1986[1984], e a versão substancialmente revista e modificada desta tese, publicada recentemente em inglês (Viveiros de Castro 1992).

13. Reaproveito uma citação que usei alhures: “Il est grand temps, pour l'ethnologie, de se délivrer de l'illusion créée de toutes pièces par les fonctionnalistes, qui prennent les limites pratiques où les enferme le genre d'études qu'ils préconisent pour des propriétés absolues des

objets auxquels ils les appliquent. Ce n'est pas une raison parce qu'un ethnologue se cantonne pendant un ou deux ans dans une petite unité sociale, bande ou village, et s'efforce de la saisir comme totalité, pour croire qu'à d'autres niveaux que celui où la nécessité ou l'opportunité le placent, cette unité ne se dissout pas à des degrés divers dans des ensembles qui restent le plus souvent insoupçonnés.” (Lévi-Strauss 1971: 545).

14. Como o difusionismo é a teoria estruturalista da história. A concepção lévi-straussiana de história é essencialmente difusionista, pois, domínio extra- e antiestrutural do evento puro, a historicidade não pode senão ser o rumo do acaso, da migração, do choque acidental de estruturas. “Evenementialidade” é aqui eventualidade; a noção de uma legalidade propriamente histórica seria um oxímoro. Este difusionismo histórico, uma espacialização do tempo, sugere ainda que a história sempre vem de fora: da natureza, de outras sociedades. Culturalismo etnográfico e difusionismo histórico – não esqueçamos a enorme dívida de Lévi-Strauss para com a escola boasiana.

15. Critica-se hoje a tendência dos etnógrafos a passar do que lhes disseram indivíduos, em contextos específicos, a declarações estereotípicas do tipo: “Os Bongo-Bongo pensam que...”, “Os Bongo-Bongo dizem...” Sem dúvida, há aí um esquematismo perigoso e uma indução selvagem, para não falar de um fundo etnocêntrico que conceberia todo discurso indígena como exprimindo uma consciência coletiva monolítica. Por outro lado, parece-me igualmente evidente que um indivíduo pode criar, derivar e delirar, mas isto não o libera de sua circunstância. Vivem nos lembrando que os Dogon não são Ogtemméli, mas parece que esquecem que Ogtemméli é um dogon.

16. Citado por Evans-Pritchard 1978: 298.

17. Tardiamente despertada de seu sono empirista, a antropologia anglo-saxã exporta agora para o Brasil várias redescobertas da pólvora, entre as quais se destaca a idéia de que não há descrição e interpretação da realidade que não envolva uma construção social e politicamente determinada do sujeito, do objeto e do conhecimento, e a idéia de que (de um certo ponto de vista) tudo é ponto de vista, texto, discurso. A literatura sobre a questão, pró, contra e muito

pelo contrário, é abundante. Aqui faço minhas apenas estas ponderações de Hermano Vianna (1988: 70-71), sobre a cruzada textualista de Marcus, Fisher & Cia: “O que está sendo colocado em xeque é a relação de poder existente entre um escritor ativo e um objeto passivo, que ‘não tem o direito’ de falar sobre si próprio (...) Nada tenho contra essas experiências Pelo pouco que já li, parece-me estar em jogo uma sofisticação ‘pós-estruturalista’ do antigo realismo, agora muito mais ‘humilde’ diante da diferença. Se não conseguimos dizer qual é exatamente o ponto de vista do nativo, temos que encontrar brechas na nossa escritura para que o outro faça ouvir, ‘diretamente’, sua voz. Existe aí uma suposição de que o outro quer falar para o nosso público. Existe também, por trás dessas propostas libertárias, o ideal iluminista de que todo ser classificado como objeto passivo tem que se tornar um sujeito ativo, mesmo contra sua vontade. Existe ainda, no combate ao realismo etnográfico, uma tola exigência: todo antropólogo deve ser poeta.”

18. “*Anagogique*. A. Sens anagogique – celui des quatre sens de l’Écriture qui est considéré comme le plus profond et qui consiste dans un symbole des choses constituant le monde divin. B. Employé para Leibniz comme adjectif du mot induction... (...) il rattache ce sens au précédent: ‘Ce qui mène à la suprême Cause’, dit-il... ‘est appelé anagogique chez les philosophes aussi bien que chez les théologiens...’” (Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, s.v.).

19. Esta decisão nada deve ao pomposo tom filosófico hoje em voga na antropologia, sobretudo nos setores mais expostos à influência americana recente: foi um tique pessoal, e uma estratégia de apresentação.

20. Digo juízo ontológico porque creio se poder generalizar a fórmula citada até um “o ser é aquilo que o não-ser não é”, que me parece resumir perfeitamente a dialética jê.

21. Nesta interpretação, recorri – como de resto em toda a minha análise da cosmologia araweté – ao conceito deleuziano de “devir”, que me pareceu útil por preencher uma lacuna teórica do discurso estruturalista sobre o lado “sacrificial” do pensamento selvagem. Comecei a ruminar estas idéias em 1981; como, desde então, o devir deleuziano foi bastante maltratado

por um modismo basbaque, prefiro não insistir sobre o assunto. Longe de renegar a fecundidade do “instigante” pensamento de Gilles Deleuze, acho melhor agora, contudo, apenas subentendê-lo e o aproveitar com o máximo de discrição.

22. Ver mais uma vez Taylor 1984, que chama a atenção para o papel de transição que ocupa esta visão oitocentista alemã dos *Natürvolker*, dentro das imagens naturalistas do índio, entre o Bom Selvagem francês do século XVIII e o “Adaptativo universal” da ecologia cultural americana do século XX.

23. Registre-se entretanto que os artigos semanais de Lévi-Strauss sobre as organizações dualistas no Brasil Central, escritos nos anos 50 (incluídos na *Anthropologie structurale*) estão diretamente na origem do movimento de reestudo dos Jê da década de 60.

24. Duas imagens de sociedade primitiva podem ser identificadas em Lévi-Strauss, epitomizadas respectivamente nos Nambikwara e nos Bororo dos *Tristes tropiques*: a mônada contratual rousseauista, que é também um organismo natural em homeostase demográfico-tecnológica, e o cristal sociológico, onde se exprime uma geometria complexa e contraditória. Na mônada, temos a política e a moral do estruturalismo; no cristal, a sua estética e a sua lógica. Ressalve-se entretanto que, conforme o *pathos* pessimista que percorre *Tristes tropiques*, os Nambikwara são menos o tipo-ideal de sociedade primitiva que sua *imagem*, a miragem necessariamente ilusória deste mundo perdido: “J’avais cherché une société réduite à sa plus simple expression. Celle des Nambikwara l’était au point que j’y trouvai seulement des hommes” (195: 365). Clastres privilegia, como modelo de sociedade primitiva, não os Jê e Bororo de Lévi-Strauss, mas os equivalentes organizacionais dos Nambikwara, a sociedade Aché-Guayakí do Paraguai, junto a quem fez seu trabalho de campo – povo morfologicamente simples, nômade, pequeno. Quando foi aos numerosos Yanomami – arquétipos de sua teoria da guerra primitiva –, tratou-se como se fossem mônadas aché multiplicadas.

25. Ver Taylor (1984: 217-18), que observa que Lévi-Strauss marcou a antropologia não enquanto americanista, mas enquanto teórico da etnologia em geral, e que isto vale mesmo para o meio americanista, “sauf au Brésil”. Não sei

quem ela tem em mente ao excluir o Brasil (e ela parece estar incluindo tanto o americanismo europeu e norte-americano como aquele praticado nos demais países da América Latina), não podendo ser o grupo de Maybury-Lewis – ver a nota 10 acima. De qualquer modo, é óbvia a influência lévi-straussiana em monografias memoráveis como a de J. Overing Kaplan (1975) sobre os Piaroa, as de C. Hugh Jones (1979) e S. Hugh-Jones (1979) sobre os Barasana, e a de Seeger (1981) sobre os Suyá. Ela tem entretanto razão ao indicar que nenhuma caracteristicamente ameríndia entrou na corrente geral de discussões antropológicas.

26. Não é suficiente, ou mesmo adequado, o tipo de nominalismo que floresceu algum tempo no interior da crítica inglesa ao paradigma radcliffe-browniano (ver a obra de Leach, ou a famosa discussão sobre os “modelos africanos” na Nova Guiné), atitude que consiste em empardecer todos os gatos, esquecendo-se que princípios universais abstratos – “poder”, “estratégias”, “práticas” – não substituem teorias locais, de médio alcance, adaptadas às realidades que querem descrever. Toda teoria antropológica tem uma base etnográfica de eleição, e é especialmente adequada a esta base. Nossa disciplina ainda não atingiu um estágio onde seja fácil passar do local ao global, do particular ao universal.

27. Assim, Taylor (1984: 216, 232), após castigar a situação “fóssil” do americanismo tropical, fala de um “renouveau théorique qui s’ébauche dans la discipline depuis un décennie” e de uma “renaissance innatendue”.

28. Ver por exemplo a noção de “comunidade de substância” usada por Matta (1976) para caracterizar a ideologia do parentesco apinayé, depois retomada por Seeger, e que pode ser vinculada a um texto essencial de Melatti (1976 [1968]), que salvo engano é o primeiro a apontar a centralidade sociológica dos processos de construção dual da pessoa jê, pelo “genitor” – o corpo – e pelo “nominador” – a personalidade social. De modo geral, a rediscussão por Matta do sistema social apinayé a partir das ideologias do parentesco e da nomeação foi decisiva como antecedente deste artigo, da tese de Seeger e de vários trabalhos posteriores sobre os Jê e outros povos indígenas.

29. O recente livro de P. Descola (1986) sobre os Jívaro aceitou o desafio com rara competência. Diga-se que a polêmica “materialistas/idealistas”, representada no americanismo tropical sobretudo como “ecologistas culturais vs. simbolistas e estruturalistas”, característica dos anos 70, está dando lugar agora a estudos mais sérios, etnograficamente muito valiosos, por parte dos “materialistas”, e a uma consciência das determinações materiais menos preguiçosa, por parte dos “idealistas”.

30. Em 1991 e 1992 fiz duas viagens aos Araweté, de um mês cada, no contexto de um projeto patrocinado pelo Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI). Demos início a um programa de monitoração ecológica, topográfica e jurídica do território araweté, que começa a ser invadido por companhias madeireiras; organizamos uma exposição multimeios sobre o grupo, inaugurada em São Paulo em outubro de 1992; e estamos nos preparando para manter um programa regular de acompanhamento da situação do grupo, combinando atividades de pesquisa e apoio logístico. Preparei ainda uma versão resumida, para público não-especializado, de minha etnografia araweté, que incorpora o que pude ver em minhas viagens ao grupo em 1988 e 1991-92 (Viveiros de Castro *no prelo* [3]).

Bibliografia

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1962. “Estudo de áreas de fricção interétnica no Brasil”, *América Latina*, V (3); 85-90.
- . 1978 [1972]. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro/UnB. 2a ed.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os mortos e os outros*. São Paulo, Hucitec.
- CASTRO FARIA, Luís de. 1992. “Devoção antropológica – as quatro estações de uma via triunfal” in M. Corrêa & R. Laraia (orgs.), *Roberto Cardoso de Oliveira (homenagem)*. Campinas, IFCH/Unicamp, p.9-15.
- CLASTRES, Hélène. 1975. *La terre sans mal: le prophétisme tupi-guarani*. Paris, Minuit.
- DAMATTA, Roberto. 1976. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis, Vozes.

- . 1992. "Relativizando o interpretativismo" in M. Corrêa & R. Laraia (orgs.), *Roberto Cardoso de Oliveira (homenagem)*. Campinas, IFCH/Campinas, p.49-77.
- DESCOLA, Philippe. 1986. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. 1978. "Alguas reminiscências e reflexões sobre o trabalho de campo" in *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande* (edição resumida por Eva Gillies). Rio de Janeiro, Zahar Editores, p.298-316.
- HÉRITIER, Françoise. 1981. *L'exercice de la parenté*. Paris, Seuil/Gallimard.
- HUGH-JONES, Christine. 1979. *From the Milk River: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LARAIA, Roque de Barros. 1992. "A comunidade de origem" in M. Corrêa & R. Laraia (orgs.), *Roberto Cardoso de Oliveira (homenagem)*. Campinas, IFCH/Campinas, p.17-24.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1955. *Tristes tropiques*. Paris, Plon.
- . 1971. *Mythologiques IV. L'Homme nu*. Paris, Plon.
- MAYBURY-LEWIS, David. 1967. *Akwe-Shavante Society*. Oxford, The Clarendon Press.
- MAYBURY-LEWIS, David (org.). 1979. *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Mass, Harvard University Press.
- MELATTI, Júlio Cesar. 1976 [1968]. "Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo Krahó" in E. Schaden (org.), *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, p.139-48.
- . 1983. "A antropologia no Brasil: um roteiro", *Trabalhos em Ciências Sociais, Série Antropologia*, nº 38. Brasília, Universidade de Brasília.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1988. *'O nosso governo': os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo, Editora Marco Zero / CNPq.
- ORTNER, Sherry. 1984. "Theory in anthropology since the sixties", *Comparative Studies in Society and History*. 26(1): 126-66.
- OVERING KAPLAN, Joanna. 1975. *The Pia-roa: a people of the Orinoco basin*. Oxford, The Clarendon Press.
- . 1981. "Review article: Amazonian anthropology", *Journal of Latin American Studies*, 13(1): 151-65.
- OVERING KAPLAN, Joanna (org.). 1977. "Social time and social space in Lowland South American societies" in *Actes du XLII Congrès International des Américanistes (1976)*, volume II. Paris, Société des Américanistes, p.7-394.
- PEIRANO, Mariza. 1991. *Uma antropologia no plural (três experiências contemporâneas)*. Brasília, Editora UnB, p.51-84.
- . 1992. "Os antropólogos e suas linhagens" in M. Corrêa & R. Laraia (orgs.), *Roberto Cardoso de Oliveira (homenagem)*. Campinas: IFCH/Unicamp, p.31-47.
- RAMOS, Alcida. 1990. "Ethnology Brazilian style", *Trabalhos em Ciências Sociais, Série Antropologia*, nº 89. Brasília, Universidade de Brasília.
- SAHLINS, Marshall. 1988. "Cosmologias do capitalismo: o setor trans-pacífico do 'Sistema Mundial'", *Anais da XVI Reunião Brasileira de Antropologia (1988)*. Campinas, Associação Brasileira de Antropologia, p.47-105.
- SEEGER, Anthony. 1981. *Nature and Society in Central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge, Mass, Harvard University Press.
- , Roberto DAMATTA & Eduardo VIVEIROS DE CASTRO. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", *Boletim do Museu Nacional*, nº 32: 2-19.
- TAUSSIG, Michael. 1986. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: a study in terror and healing*. Chicago, The University of Chicago Press.
- TAYLOR, Anne-Christine. 1984. "L'américanisme tropical, une frontière fossile de l'ethnologie?" In: B. Rupp-Eisenreich (org.), *Histoires de l'anthropologie: XVI-XIX siècles*. Paris, Klincksieck, p.213-33.
- VIANNA JR., Hermano. 1988. *O mundo funk carioca*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1977. *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapiti*. Dissertação de mestrado apresentada ao PPGAS do Museu Nacional, UFRJ.

- . 1978. "Alguns aspectos do pensamento yalwalapíti (Alto Xingu): classificações e transformações", *Boletim do Museu Nacional*, nº 26.
- . 1979. "A fabricação do corpo na sociedade xinguana", *Boletim do Museu Nacional*, nº 32.
- . 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor / ANPOCS.
- . 1990. "Princípios e parâmetros: um comentário a *L'exercice de la parenté*", *Comunicações do PPGAS*, nº 17.
- . 1992. *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago, The University of Chicago Press.
- no prelo [1] – "Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico" in E. Viveiros de Castro & Carneiro da Cunha (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo / USP.
- no prelo [2] – "Structures, régimes, stratégies", *L'Homme*, 125 (janv.-mars 1993).
- no prelo [3] – *Araweté: o povo do Ipixuna*. São Paulo, CEDI.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & Carlos FAUSTO. no prelo. "La puissance et l'acte: la parenté dans les basses terres de l'Amérique du Sud", *L'Homme*, 127-129 (oct.-déc.1993), nº thématique "Anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes".

Eduardo Viveiros de Castro é professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ.